تصوف اور بھکتی

تنقیدی اور تقابلی مطالعہ

(دوسرا اڈیشن)

شمیم طارق

انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اور کریمی لائبریری، ممبئی

دوسرا اڈیشن

TASAWWUF AUR BHAKTI

(TANQEEDI AUR TAQABULI MUTALEA)

By

SHAMIM TARIQ

Published by

ANJUMAN-I-ISLAM URDU RESEARCH INSTITUTE AND KARIMI LIBRARY

92, D.N. ROAD, MUMBAI-400001 TEL:022-22651354

نام کتاب : تصوف اور بھکتی: تنقیدی اور تقابلی مطالعہ

مصنف : شمیم طارق

Flat-27, 4th Floor, Marzaban Mansion,
Byculla Fruit Market, Mumbai-400027
022-23724449

صفحات : ۸+۲۷۶ (۲۸۴)

اشاعت اول : اکتوبر ۲۰۱۲ء

اشاعت دوّم : اکتوبر ۲۰۱۳ء

تعداد : ۵۰۰ (پا

قیمت : ۲۰۰/روپے

ناشر : انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اور کریمی لائبریری
۹۲۔ڈاکٹر دادا بھائی نوروجی روڈ،
مقابل سی ایس ٹی ریلوے اسٹیشن، ممبئی۔۴۰۰۰۰۱

کمپیوٹر کمپوزنگ: مومن عتیق الرحمٰن

مطبع : ایچ ایس آفسیٹ، دہلی۔۲

زیر اہتمام : البلاغ پبلی کیشنز، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی۔۲۵

ISBN 978-93-83313-08-2

کتاب ملنے کے پتے:

☆ انجمن اسلام کریمی لائبریری، ۹۲، دادا بھائی نوروجی روڈ، مقابل سی ایس ٹی ریلوے اسٹیشن، ممبئی۔۴۰۰۰۰۱

☆ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، علی گڈھ، ممبئی۔

مرشد برحق

حضرت مولانا شاہ مصطفیٰ حیدر قلندر قدس اللہ سرہٗ

کے نام

جنھوں نے نبی رحمت ﷺ کی اتباع اور آپ کے اصحاب باوفاؓ کی اقتداء میں خود بھی

کھیتوں اور باغوں میں محنت کی اور مجھ ایسے گنہگار کو بھی

مرد بے کار بدتر از گنہگار

اور

دل بہ یار دست بہ کار

کا سبق پڑھا کر اپنی سانسوں کو خرچ کرنے کا صحیح مصرف عطا کیا

پہلے ایڈیشن پر قارئین کی آراء اور تبصرے ۵
حرف اوّل — پروفیسر سیّد امین اشرف ۱۳
مقدمہ — پروفیسر محسن عثمانی ندوی ۱۷
پیش لفظ — پروفیسر نثار احمد فاروقی ۲۵
حرفِ حق — شمیم طارق ۲۹

پہلا باب : تصوف
ابتداء ارتقاء اور ردّ وقبول ۳۷
تزکیہ واحسان، روحانی ارتقاء اور عرفانِ ذات وکائنات ۷۹

دوسرا باب : بھکتی
رجحان، فلسفہ، تحریک اور شاعرانہ اظہار ۱۱۵
عقیدے میں آمیزش اور نئے فرقوں کا ظہور ۱۴۵

تیسرا باب : سریّت
مفہوم اور مذہب وتصوف میں نفوذ واثرات ۱۹۹

چوتھا باب : تنقیدی اور تقابلی مطالعہ
تصوف اور بھکتی ۲۲۹
عقیدۂ توحید اور ویدانتی وحدانیت ۲۴۱
وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود ۲۵۷

معاون کتابیں ۲۸۱

قارئین کی

آراء اور تبصرے

(معین المشائخ مولانا شاہ) **سید معین الدین اشرف اشرفی الجیلانی**، سجادہ نشین آستانہ مخدوم اشرف سمنانی، کچھوچھہ شریف

یونیورسٹیوں میں کیے جانے والے تصوف کے مطالعے اور خانقاہوں میں سالکانِ راہِ نبوت کو دی جانے والی تربیت میں بہت فرق ہے۔ یونیورسٹیوں کے مطالعے میں شریعت مطہرہ کے منکر کو بھی صوفی سمجھ لیا جاتا ہے لیکن طریقت کے سلسلوں میں کسی ایسے شخص کو جگہ نہیں مل سکتی جو شریعت مطہرہ کا منکر ہو یا شریعت مطہرہ پر اپنی یا کسی اور کی قلبی واردات کو ترجیح دیتا ہو۔

شمیم طارق صاحب کی تحریروں کو اہل علم کا اعتبار حاصل ہے۔ انھوں نے اپنی تحقیقی کتاب ''تصوف اور بھکتی'' میں تقابلی اور تنقیدی مطالعہ کرتے ہوئے وسیع تر مباحث پر مدلل گفتگو کی ہے۔ ان کا اخذ کیا ہوا نتیجہ اس لیے قابل قدر ہے کہ اس میں شریعت مطہرہ کو ہر معاملے میں مقدم رکھا گیا ہے۔

شمیم طارق صاحب کا مطالعہ بہت وسیع، زبان بہت شستہ اور دل بہت پاک صاف ہے۔ مجھے خوشی ہے کہ ان کو میرے والد محترم شہید راہ مدینہ حضرت سید انوار اشرف عرف مُثنیٰ میاں اشرفی الجیلانیؒ کی دعائیں اور کئی اوراد و وظائف کی اجازت حاصل ہے۔ میں بھی ان کے مطالعے کی وسعت اور طبیعت کی پاکیزگی کو پسند کرتا ہوں۔ وہ بالکل معمولی آدمی کی طرح زندگی گذارتے ہیں مگر وہ معمولی آدمی نہیں ہیں۔ اہل علم میں بھی ان کو اہم مقام حاصل ہے اور اہل دل میں بھی۔

(مفسر قرآن مولانا) **محمد شعیب کوٹی قاسمی**، ممبئی

تصوف اور طریقت پر جن لوگوں نے بحثیں کی ہیں ان میں معتدل رائے کم ہی لوگوں کی رہی ہے۔ مقامی اثرات اور غیر اسلامی افکار کی آمیزش کے بعد کی جو شکل بنی ہے اس کو ایک طرح سے نظر انداز کیا گیا ہے۔ ایک ظلم یہ بھی ہوا ہے کہ تصوف اور بھکتی کو ایک ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

خوشی ہے کہ شمیم طارق صاحب کی کتاب ہر طرح کی افراط و تفریط سے پاک ہے اور اس میں تصوف، بھکتی اور سریت میں حد فاصل کھینچنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تصوف کو یکسر مسترد کرنے یا اس نام سے بدکنے والوں سے بھی اختلاف کیا گیا ہے اور تصوف کے نام پر قرآن و سنت سے انحراف کرنے والوں کا چہرہ بھی بے نقاب کیا گیا ہے۔

تصوف کے موضوع پر اتنی جامع اور قطعی غیر جانبداری سے لکھی گئی کوئی کتاب میری نظر سے نہیں گذری۔

ذیشان احمد علی، نئی دہلی

''تصوف ایک باطل مذہب'' میری نظر سے گذر چکی تھی۔ آپ کی کتاب ''تصوف اور بھکتی'' بھی مطالعے میں آئی۔ آپ نے تصوف کے مخالفین کی تحریروں میں تصوف کا اثبات اور تصوف کی حقیقی شکل دکھانے میں بہت محنت کی ہے۔ اس موضوع پر اب سے پہلے صرف بدعقیدگی کے تراشے ہوئے قصے بیان کیے جاتے تھے۔ شاید آپ پہلے شخص ہیں جنھوں نے معقول رویہ اپنایا ہے۔......

آپ اہل تصوف کی رواداری اور انسان دوستی کا نقارہ بجا رہے ہیں اور اہل خانقاہ کا وطیرہ یہ ہے کہ ایک پیر کا مرید، دوسرے پیر کے مرید کو مسلمان ہی نہیں سمجھتا۔ ایک خانقاہ دوسری خانقاہ کی نکیر کرتی ہے۔

تصوف اور بھکتی کے مطالعے کے نام پر تصوف کی شکل بگاڑی جا رہی ہے۔ آپ نے اس کتاب میں وسیع تر مباحث کو سمیٹا اور تسلی بخش گفتگو کی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ میں اپنا موقف تبدیل کر کے درگاہی بن جاؤں مگر آپ کی کتاب سے مجھے سوچنے کا ایک انداز ملا ہے۔

(مولانا) **صادق رضا مصباحی** (اردو بک ریویو، نئی دہلی، جنوری تا مارچ ۲۰۱۳ء)

بزرگوں نے فرمایا ہے ''طمع مت کرو جمع کرو منع مت کرو'' یہ تین لفظ بظاہر لفاظی معلوم ہوتے ہیں لیکن ان کی گہرائی میں اتر کر دیکھیں تو اس میں تصوف کی روح سمائی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ یہ تصوف اسلام کی جان ہے۔ اسلام کا پیکر توانا اور خوشنما اس وقت تک نہ ہو سکے گا جب تک وہ تصوف کے عملی پہلوؤں سے غذا نہ حاصل کرے۔ مسلمانوں کی بدقسمتی یہ ہے کہ ہمارے کردار و عمل تصوف کے عملی مظاہر و اثرات سے کوسوں دور ہیں اور اس سے بھی بڑی بدقسمتی یہ ہے کہ خام صوفیا اور صوفیوں جیسی وضع قطع اختیار کرنے والوں کو دیکھ کر بعض لوگ تصوف کو اسلام سے کوئی متوازی مسلک یا مذہب تصور کرتے ہیں لیکن تصوف کے نام پر در آئی خامیوں کو حقیقی تصوف اور حقیقی اسلام کے سر نہیں مڑھا جا سکتا۔ اسی طرح ان خامیوں اور غلط کار صوفیوں اور درگاہ نشینوں کے مذموم رویوں کی بدولت تصوف کا سرے سے انکار کر دینا بھی قرین انصاف نہیں ہے۔ تصوف کے متعلق غلط فہمیوں کو پروان چڑھانے میں ان غیر مسلم جوگیوں اور برہمچاریوں کے وہ باطنی اور روحانی تجربات بھی شمار کرائے جاتے ہیں جسے بھکتی کے نام سے جانا جاتا ہے، یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ تصوف اور بھکتی کا پس منظر الگ ہے۔ دونوں میں بظاہر ہمیں مماثلت نظر آتی ہے لیکن یہ مماثلت زیادہ دیر تک باقی نہیں رہ پاتی اور مغائرت کا لبادہ

اوڑھ لیتی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب ''تصوف اور بھکتی: تنقیدی اور تقابلی مطالعہ'' تصوف اور بھکتی کے درمیان مغائرت کو اجاگر کرتی ہے۔

کتاب کے مصنف ملک کے معروف محقق وصحافی اور شاعر شمیم طارق صاحب ہیں۔ شمیم طارق صاحب علمی حلقوں کے لیے محتاج تعارف نہیں ہیں۔ ان کی کئی علمی و تحقیقی کتابیں اصحاب علم وفن سے خراج تحسین وصول کر چکی ہیں۔ وہ بیک وقت کئی حیثیتوں سے متعارف ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ ان کی شخصیت کا ہر پہلو نہایت ممتاز اور جامع ہے اور ایک اہم حوالہ۔ شمیم طارق بظاہر دبلے پتلے آدمی دکھائی دیتے ہیں لیکن علمی اعتبار سے ان کی صحت مندی، فکری صلابت، رائے کی اصابت اور ذہن وفکر کی زرخیزی کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ زیر تبصرہ کتاب ''تصوف اور بھکتی: تنقیدی اور تقابلی مطالعہ'' میرے اس دعویٰ کو شواہد کا نور عطا کرتی ہے۔ یہ کتاب ان کے بے پناہ وسیع اور گہرے مطالعے کا ثبوت فراہم کر رہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کی علمی و تحقیقی کتاب کوئی ایسا شخص لکھ ہی نہیں سکتا جو تصوف کے نظری و عملی دونوں پہلوؤں سے ذوق آشنا نہ ہو۔ تصوف اور بھکتی میں مماثلت اور مغائرت کے تعلق سے ان کا مطمحِ نظر بالکل واضح ہے:

''......صوفیوں اور بھکتوں میں کچھ ظاہری مشابہتیں سامنے آجاتی ہیں مگر آخری مرحلے پر پہنچتے پہنچتے یہ مشابہتیں مغایرت میں تبدیل ہو جاتی ہیں......'' (ص:۲۲)

مصنف نے چند مثالوں کے ذریعے اسے منقح کیا ہے اور قارئین کے سامنے تصوف کی بالکل صاف ستھری اور پاکیزہ تصویر رکھ دی ہے۔

سید عبدالرزاق بیابانی، امراوتی (مہاراشٹر)

دنیا کی اہم یونیورسٹیوں میں مذاہب کے تقابلی مطالعے کی طرف توجہ دی جا رہی ہے۔ تصوف اور بھکتی بھی مذہب کے باطنی پہلو کی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے ان کے تقابلی مطالعے کی ضرورت تھی جو آپ نے بہت اچھی طرح پوری کی ہے۔ کئی غلط فہمیاں دور ہوئیں۔ تصوف اور بھکتی کا فرق معلوم ہوا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ تصوف کے نام پر جو کچھ پیش کر دیا جائے وہ سب تصوف نہیں ہے۔ اکابر صوفیا نے تصوف کو عبادت کی روح اور مشائخ کا اخلاق قرار دیا ہے

ایک بات سمجھ میں نہیں آ رہی ہے کہ تصوف ہوس اور دل کی کدورتوں کو دور کرنے کے بعد کی ہی کیفیت کا حاصل ہو سکتا ہے تو صوفیا کے خانوادوں میں مقدمے بازی کیوں ہو رہی ہے؟ تخت وتاج

کے لیے دنیا میں جتنی لڑائیاں ہوئیں ان سے کم لڑائیاں گدی نشینی اور سجادہ نشینی کے لیے نہیں ہوئیں۔ ان دونوں لڑائیوں کی صرف شکل الگ الگ تھی۔ ایک دادا پردادا کی اولاد میں تلواریں چل رہی ہیں۔ سب ایک دوسرے کے کردار کے شاکی ہیں۔ کئی خانوادے تو ایسے ہیں جہاں مرشد زادوں نے مسلک تبدیل کر کے صحابہؓ کی شان میں گستاخیاں کرنا شروع کر دیا ہے۔ پروفیسر نثار احمد فاروقی نے ایک بار بتایا تھا کہ شیخ سدو کا پورا واقعہ گڑھا ہوا ہے اور اس کا مقصد اخلاف سے اپنے اسلاف کو گالی دلوانا ہے۔

آپ کی کتاب پڑھ کر دل سے دعا نکلتی ہے۔

غلام محمد بخشی، لیہہ، لداخ

میں جس زمین کا رہنے والا ہوں وہاں بدھ مذہب کے اثرات بہت گہرے ہیں۔ میں سوچا کرتا تھا کہ درگاہوں اور آستانوں پر ایسے کام کیوں ہوتے ہیں جو بدھ مذہب کے ماننے والوں کے کاموں جیسے ہیں؟ آپ کی کتاب سے کافی معلومات ملی۔ کشمیر میں صوفیوں کے جو سلسلے مقبول ہیں ان پر آپ نے شاید توجہ نہیں دی ہے۔ یہاں کئی سلسلے ایسے ہیں جو صرف کشمیر میں ہیں اور ان میں عجیب و غریب عقائد اور رسوم رائج ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پیر نے غلطی کی تو مریدوں میں گمرہی پھیل گئی۔ تصوف، خانقاہ، اوقاف کو کھانے کمانے کا ذریعہ بنا لینے والوں نے تصوف کی روح کو مسخ کرنے کی کوشش کی ہے۔ آپ نے بڑی جرأت دکھائی ہے۔

اقبال بشیر، مالیر کوٹلہ

''تصوف اور بھکتی'' کی سب سے بڑی خوبی جو مجھے محسوس ہوئی وہ یہ ہے کہ اس کو پڑھتے ہوئے یہ نہیں محسوس ہوتا کہ مصنف کسی خاص فکر کی دعوت دے رہا ہے یا کسی خاص مسلک کا داعی ہے۔ اس کا انداز معروضی اور منطقی ہے۔

میں نے تصوف کے موضوع پر کئی کتابیں پڑھی ہیں مگر ہر کتاب میں محسوس ہوا کہ مصنف اپنے موقف کو مسلط کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ آپ کی کتاب سے شریعت مطہرہ کی پابندی کی تحریک ملتی ہے۔

بار بار یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ مصنف اولیائے امت سے عقیدت و محبت تو رکھتا ہے مگر اتباع صرف شریعت کی کرتا ہے۔ یہ بہت قابل قدر کوشش ہے۔

غلام رسول لون، سری نگر

فی زمانہ گنڈہ تعویز بیچنے اور کرامات کے نام پر شعبدہ بازی کرنے والوں کو صوفی کہا جاتا ہے۔ صوفیاء میں اچھے لوگ بھی ہوں گے مگر دنیا داروں کی کمی نہیں ہے۔ کئی خانقاہیں اور درگاہیں تو ایسی ہیں کہ ان کے سجادگان کو دیکھ کر ''زاغوں کے تصرف میں عقابوں کے نشیمن'' پکارنے کو جی چاہتا ہے۔ یہ لوگ اگر سچائی پر قائم رہتے اور بافیض ہوتے تو مسلمان مرد اور عورتیں سفلی عمل کرنے اور شیاطین سے مدد لینے والوں کے پاس نہ جاتے۔ مسلمان بستیوں میں جادوگروں اور ٹوٹکا کرنے والیوں کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے۔ صوفیوں میں روحانی طاقت ہے تو ان کو ختم کیوں نہیں کرتے؟

ڈاکٹر محمد ضیاء اللہ، آسنسول (بنگال)

آپ کی کتاب سے پہلی مرتبہ معلوم ہوا کہ سریت کیا ہے اور اس کے نفوذ و اثرات سے مسلمانوں کے معاشرے میں کتنا انتشار پھیلا ہے۔ یہ تو سمجھ میں آتا ہے کہ صوفیوں نے عام لوگوں کو دین کی طرف راغب کرنے کے لیے اوراد و وظائف کا ایک نصاب تیار کر لیا ہوگا تاکہ کم سے کم وقت میں اس کو پورا کر کے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا جا سکے۔ مگر یہ نہیں سمجھ میں آتا کہ کسی صوفی نے اپنے خلیفہ یا مرید کو کوئی ایسی بات بتائی ہوگی جو قرآن اور حدیث کی تعلیمات سے متصادم ہو۔ کچھ لوگ سینہ بہ سینہ چلی آئی روایتوں کا جھانسہ دے کر عام مسلمانوں کو آقا علیہ السلام کی سنت سے دور لے جا رہے ہیں۔

آپ کی کتاب کوزہ میں سمندر کی مثال ہے۔ اس کتاب سے وہ لوگ تلملا گئے ہوں گے جو تصوف کو خانہ زاد مذہب سمجھتے ہیں۔

ارشد رضوی، امروہہ

تصوف اور بھکتی میں مماثلت اور مغایرت دکھاتے ہوئے آپ نے جو علمی انداز اختیار کیا ہے وہ کتاب کی جان ہے۔ اس باب کو بھی انسان خلوص سے پڑھ لے تو دورِ حاضر کے فتنوں سے بچ سکتا ہے۔

سیدہ نسرین، کانپور

آپ نے جن کے نام اپنی کتاب معنون کی ہے میں نے ان کو اپنی آنکھوں سے باغبانی کرتے اور چڑیوں کو دانا دیتے ہوئے دیکھا ہے۔ بولتے کم تھے مگر خاموش رہتے ہوئے جس کی طرف دیکھ لیتے تھے اس کی دنیا بدل جاتی تھی۔

حرفِ مکرر

'تصوف اور بھکتی' کا پہلا اڈیشن شائع ہونے کے چند ہی ماہ بعد ختم ہو گیا۔ اللہ کا شکر ہے کہ انجمن اسلام کے صدر ڈاکٹر ظہیر قاضی صاحب اور اس کے جوائنٹ سیکریٹری اور کریمی لائبریری کے چیئرمین جناب معین الحق چودھری صاحب نے اس کے دوسرے اڈیشن کی اشاعت کی سبیل پیدا کردی۔ انجمن اسلام کے ایک اور ذمہ دار ڈاکٹر شیخ عبداللہ صاحب نے اپنی ذاتی حیثیت میں بھی اس کی اشاعت میں ہاتھ بٹایا اور قدم قدم پر میری حوصلہ افزائی کی۔ میں ان تمام حضرات کا شکر گذار ہوں ساتھ ہی ان کا بھی شکر گذار ہوں جنھوں نے اس کتاب پر بے لاگ رائے دی۔ دوسرا اڈیشن اس وقت منظر عام پر آرہا ہے جب ''آسارام باپو'' کے نام سے جانے جانے والے ایک سنت کی ایک شرمناک حرکت کے سبب گرفتاری کے بعد پورے ہندوستانی معاشرے میں ایک بحث چھڑ گئی ہے۔ سنتوں کے ساتھ دوسرے مذاہب کے زہاد کو بھی شک کی نظر سے دیکھا جانے لگا ہے۔ حکومت مہاراشٹر نے جادو ٹونا اور اس کے انسداد کی کئی رسوم کو قابل تعزیر جرم قرار دے دیا ہے اور اس قانون کے تحت اب تک جو لوگ گرفتار ہوئے ہیں ان میں روحانی علاج کرنے کا دعویٰ کرنے والے مسلمان بھی شامل ہیں۔

زیر نظر اڈیشن میں ۸ صفحات کا اضافہ ہے۔ چھے صفحات پر قارئین کی آراء دی گئی ہیں۔ ان آراء کی روشنی میں یہ فیصلہ کرنا آسان ہے کہ تصوف اور صوفیاء کے بارے میں اہل نظر ایک قسم کے تجسس میں مبتلا ہیں اور یہ جاننا چاہتے ہیں کہ وہ اپنا تاریخی رول ادا کر رہے ہیں یا نہیں؟ بعض خطوط

بہت تلخ ہیں لیکن تلخی کے سبب ان کی افادیت ختم نہیں ہوتی۔ ان خطوط کی روشنی میں اس ہیجان کا اندازہ کیا جاسکتا ہے، جو حضرات صوفیا اور سلاسل سے عقیدت رکھنے والے افراد کے ذہنوں میں برپا ہے۔ مختلف سلاسل اور خانقاہوں میں اختلافات اور کشیدگی کے علاوہ ایک ہی خانقاہ اور سلسلے کے لوگوں کے درمیان کی چشمک اور مقدمہ بازی کا بھی لوگوں پر برا اثر پڑا ہے۔ ان باباؤں نے بھی برا اثر ڈالا ہے جن کا تصوف سے کوئی تعلق نہیں ہے مگر : ہ عوام میں صوفی ہی کی حیثیت سے مشہور ہیں۔

راقم الحروف کو پورا یقین ہے کہ آج کا دور بھی اللہ کے مخلص بندوں کے وجود سے خالی نہیں ہے اور ان سے مخلوق کو فائدہ پہنچ رہا ہے۔ لیکن اللہ کے مخلص اور نیک بندوں کا نام لے کر دنیا کمانے والے بھی سرگرم ہیں اس لیے اس حلقے میں بھی تنگ نظری اور بدزبانی کا مظاہرہ ہوتا رہتا ہے جس حلقے کے لوگوں کو ان برائیوں سے پاک ہونا چاہیے تھا۔

اس کتاب کی مقبولیت سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اہل علم کے ذہنوں میں چند سوالات ضرور ہیں مگر وہ تصوف اور صوفیا سے آج بھی عقیدت رکھتے ہیں۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ اہل سلاسل چند رسوم کی ادائیگی کے بجائے وسیع پیمانے پر کردار سازی اور انسانیت کی بھلائی کا کام کریں تاکہ صرف پریشانیوں کے علاج کے لیے نہیں بلکہ عوام وخواص انسان بننے کے لیے خانقاہوں کا رخ کریں اور دین ودنیا میں فلاح پائیں۔

شمیم طارق

انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اور کریمی لائبریری

۱۳ر ستمبر ۲۰۱۳ ممبئی

حرفِ اوّل

ڈاکٹر سید امین اشرف

سابق پروفیسر، شعبۂ انگریزی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

عربی، فارسی اور اردو زبان میں تصوف کے موضوع پر کئی صدی پہلے سے کتابیں لکھی جاتی رہی ہیں۔ ادھر چند صدیوں میں انگریزی اور دوسری جدید یورپی زبانوں میں بھی تصوف کے موضوع ومباحث پر کافی کتابیں شائع ہوئی ہیں اور یہ سلسلہ ابھی جاری ہے۔ یورپ میں اور یورپ کے زیرِ اثر دنیا کے دوسرے ملکوں میں بھی مذاہب اور ان کے باطنی پہلوؤں کے تنقیدی و تقابلی مطالعے کے رجحان کے ساتھ تصوف کے مطالعے کا رجحان بھی بڑھ رہا ہے۔ ہندوستان میں بھی مذاہب کے باطنی پہلوؤں کے مطالعے کی مستحکم روایت ہمیشہ سے موجود رہی ہے۔ مسلمانوں نے اس روایت سے استفادہ بھی کیا ہے اور اس روایت کو آگے بھی بڑھایا ہے۔ حضرت مخدوم سید اشرف جہانگیر سمنانیؒ کی اولاد اور خانوادۂ اشرفیہ کا ایک فرد ہونے کی حیثیت سے تو یہ خاکسار راقم الحروف تصوف کے نظری اور عملی پہلوؤں سے ہمیشہ وابستہ رہا ہے، انگریزی زبان و ادب اور تاریخ سے دلچسپی اور ان کی تدریس کے سبب اس کو ان رجحانات سے بھی واقفیت ہوتی رہی ہے جو یورپ اور دیگر ترقی یافتہ ملکوں میں پنپ رہے ہیں۔ اس لیے اس کا یہ کہنا حقیقت پر مبنی ہے کہ تصوف کے عصری مطالعے میں بے اعتدالی درآئی ہے۔

Islamic Spritualism تسلیم کرنے کے باوجود یورپی اسکالرز نے تصوف کو دینِ

اسلام اور شریعت محمدی سے الگ کر کے دیکھنے کی بھی کوشش کی ہے۔ ایسے خلوت پسندوں، راہبوں اور درویشوں کو بھی صوفی تسلیم کیا ہے جنہوں نے اپنے باطنی رجحان کو اپنا مذہب بنالیا تھا۔ ہندوستان میں بھی ملحدین اور متصوفین کو پاک باز صوفیہ کی صفوں میں جگہ دلانے کی کوششیں ہوتی رہی ہیں اس کے برعکس مسلمانوں کا ایک گروہ دینِ خالص اور ردِ بدعت کے نام پر اولیائے امت کی روحانی میراث کو گمرہی ثابت کرتا رہا ہے۔ عصری تعلیم حاصل کرنے والوں کی تحریروں میں Sufism اور Mysticism جیسی اصطلاحوں کے غلط استعمال سے بھی مغالطہ پیدا ہوا ہے اس لیے ایک ایسی کتاب کی ضرورت باقی تھی جو تصوف کے حقیقی مفہوم اور پس منظر کو واضح کر کے بھکتی اور سرّیت یا Mysticism یا خودساختہ باطنی نظاموں سے اس کی مغایرت واضح کرے۔ یہ کتاب وہی لکھ سکتا تھا جس کا مطالعہ وسیع اور باطن، صاف ستھرا ہو۔ جس نے تصوف کے علمی پہلوؤں کو بھی پڑھا ہو اور عملی سطح پر بھی اس سے وابستہ ہو۔ یہ خوشی کا مقام ہے کہ اللہ پاک نے یہ کام شاعر، نقاد اور محقق شمیم طارق سے لیا۔ انھیں اولیائے امت کی دعا حاصل رہی ہے۔

شمیم طارق ایک درجن سے زائد کتابوں کے مصنف، خوش فکر شاعر اور صاحبِ اسلوب نثر نگار ہیں۔ انھوں نے ادبی تحقیق، تنقید، لسانیات، تاریخ، معاشیات اور تصوف جیسے نہایت متنوع اور اہم موضوعات کا احاطہ کیا ہے۔ تصوف کے موضوع پر ان کی کتاب ''صوفیہ کی شعری بصیرت میں شری کرشن'' اہلِ علم و تحقیق سے خراجِ تحسین حاصل کر چکی ہے اور اپنے موضوع پر اس کو پہلی کتاب قرار دیا گیا ہے۔ زیرِ نظر کتاب ''تصوف اور بھکتی - تنقیدی اور تقابلی مطالعہ'' شمیم طارق کی تازہ تحقیق ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے تصوف کے مفہوم کو واضح کرنے کے ساتھ کئی Misconceptions بھی دور کیے ہیں مثلاً یہ وضاحت کی ہے کہ ''تصوف، بھکتی اور Mysticism معنوی سطح پر ایک نہیں ہیں ایسی ظاہری سطح پر کچھ مشابہتیں ہونے سے انھیں ایک نہیں کہا جاسکتا۔'' انہیں کے لفظوں میں:

> ''یہ رجحان (سریّت) ایک طرح سے باطنی خودمختاری کا اعلان ہے۔ اس کو انبیاء کرام کی دعوت سے کوئی مناسبت نہیں۔ خالق و مخلوق کے درمیان ربط اور بندگی کا معیار یہ رجحان خود متعین کرتا ہے لہٰذا وہ لوگ تو ''سریّت'' اور ''تصوف'' کو

ہم معنی سمجھ ہی نہیں سکتے جو حضور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری نبی ہونے اور ان کے لائے ہوئے دین کے حرف آخر ہونے پر ایمان رکھتے ہیں اور تصوف سے وہی حقیقت مراد لیتے ہیں جس کو قران حکیم میں تزکیہ، حدیث میں 'احسان' اور علماء و صوفیہ کی تحریروں میں سلوکِ راہِ نبوت کہا گیا ہے، بیشتر مستشرقین نے بھی اعتراف کیا ہے کہ

Sufism ought not to be seen as synonymous to islamic sprituality

یعنی اسلامی روحانیت اور صوفی ازم (تصوف کے لیے مشہور ہو جانے والا لفظ) ہم معنی نہیں ہے۔"

تصوف اور بھکتی کا مذہبی پس منظر اور مفہوم الگ الگ ہے۔ Mysticism بھی مالک و خالق سے براہِ راست ہم رشتگی کا ہم معنی ہے۔ بھکتی اور Mysticism شریعتِ محمدی اور وسیع تر معنی میں انبیاء کرام کی دعوت سے الگ ایک خود مختار روحانی یا باطنی نظام اور تجربہ ہے۔ قربِ خداوندی حاصل کرنے اور پرم آتما میں مل جانے کو ایک نہیں کہا جا سکتا۔ مسلمانوں کا تصوف "سلوکِ راہِ نبوت" ہے۔

صوفیہ کشفی علوم کے قائل ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ وحی الٰہی کی نفی نہ کرتا ہو۔

تصوف کے موضوع پر اردو میں کافی کتابیں موجود ہیں۔ ادھر چند برسوں میں اور زیادہ کتابیں منظرِ عام پر آئی ہیں۔ شمیم طارق کی کتاب کا امتیاز یہ ہے کہ اس میں قدیم و جدید تصورات کا احاطہ اور تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے اس کی بنیاد قران و حدیث اور مستند علما و صوفیہ کی تشریحات پر رکھی گئی ہے۔ اس کتاب میں جا بہ جا ایسے موتی بکھرے ہوئے ہیں جن کی قدر وہی کر سکتا ہے جو تصوف سے فطری وابستگی رکھتا ہو۔ Mysticism یعنی سریّت کے حوالے سے تو انھوں نے جو معلومات فراہم کی ہے وہ اردو میں پہلی مرتبہ سامنے آئی ہے۔ تصوف کے مخالفین کی تحریروں میں تصوف کے اثبات کے نمونے تلاش کرنا بھی ان کا اہم کارنامہ ہے۔ ان نمونوں کی تلاش میں انھیں برسہا برس صَرف کرنے پڑے ہوں گے۔ تصوف اور بھکتی، وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشھود،

عقیدۂ توحید اور ویدانتی وحدانیت کا تنقیدی اور تقابلی مطالعہ کرنے میں بھی انھوں نے ہوش مندی کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس خاکسار کو یقین ہے کہ شمیم طارق کی اس گراں قدر علمی و تحقیقی کتاب سے تصوف کی تردید کے نام پر پھیلائی گئی غلط فہمیاں تو دور ہوں گی ہی تصوف کی تائید و اشاعت کے نام پر پھیلائی ہوئی غلط فہمیاں بھی دور ہوں گی۔ دوسرے لفظوں میں یہ کتاب تصوف کے مطالعے میں در آنے والی بے اعتدالیوں کو دور کرنے کا باعث بنے گی۔ انجمن اسلام مبارکباد کا مستحق ہے کہ اس کو تصوف اور بھکتی کے تنقیدی اور تقابلی مطالعے کے موضوع پر نہایت معیاری اور قابلِ اعتبار کتاب شائع کرنے کا فخر حاصل ہو رہا ہے۔ آنے والا زمانہ انجمن اسلام کو بھی قدر کی نگاہ سے دیکھے گا اور شمیم طارق کی کتاب کو بھی۔ اس کتاب سے تصوف اور بھکتی کے تقابلی مطالعے کی روایت کی بھی ابتدا ہو گی۔ اب سے پہلے یہ نہیں ہوا تھا۔ اس لحاظ سے شمیم طارق کی کتاب کو کئی پہلوؤں سے اولیت حاصل ہے۔

علیگڈھ

۱۶ جون ۲۰۱۱ء

مقدمہ کتاب

پروفیسر محسن عثمانی ندوی
ڈین فار لینگویجز یونیورسٹی، حیدرآباد

اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس سرزمین پر رہنے والوں اور چلنے والوں میں سے کچھ خاص قسم کے لوگوں کی تصویر کشی کی ہے، یہ تصویریں اور خاکے جن لوگوں کے ہیں ان ہی کو لوگوں نے اہل تصوف کا نام دیا ہے۔ کوئی لفظ تصوف کو استعمال نہ کرنا چاہے تو نہ کرے لیکن یہ واقعہ ہے کہ قرآن نے جن لوگوں کی تصویر کشی کی ہے اور جن کے کچھ خاص اوصاف بیان کیے ہیں وہ زمین کے تاروں اور کرۂ ارضی کے روشن ستاروں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ دیکھیے قرآن نے ان لوگوں کے کیا اوصاف بیان کیے ہیں۔

۱۔ {تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَاناً سِيْمَاهُمْ فِيْ وُجُوهِهِم مِّنْ اَثَرِ السُّجُودِ} (الفتح ۲۹)

تو دیکھے ان کو رکوع میں اور سجدہ میں، ڈھونڈھتے ہیں اللہ کا فضل اور اس کی خوشی، نشانی ان کی ان کے چہرہ پر ہے سجدہ کا نشان۔

۲۔ {اَلَّذِيْنَ يَذْكُرُونَ اللّٰهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالاَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ

النَّار} (آل عمران:۱۹۱)

اور وہ جو یاد کرتے ہیں اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور کروٹ پر لیٹے اور فکر کرتے ہیں آسمان اور زمین کی پیدائش میں اور کہتے ہیں اے رب ہمارے تو نے یہ عبث نہیں بنایا تو پاک ہے سب عیبوں سے ہم کو بچا دوزخ کے عذاب سے۔

۳۔ {تَتَجَافٰی جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَّطَمَعاً وَّمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنفِقُونَ} (السجدہ:۱۶)

جدا رہتی ہیں ان کی کروٹیں اپنے سونے کی جگہ سے پکارتے ہیں اپنے رب کو ڈر سے اور لالچ سے، اور ہمارا دیا ہوا کچھ خرچ کرتے ہیں۔

۴۔ {قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ، وَالَّذِيْنَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ} (المومنون:۱۔۳)

فلاح پا گئے ایمان والے جو اپنی نماز میں خشوع اختیار کرتے ہیں اور جو لغو اور بیکار بات پر سے اعراض کرتے ہیں۔

۵۔ {رِجَالٌ لَّا تُلْهِيْهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللّٰهِ وَإِقَامِ الصَّلٰوةِ وَإِيْتَاءِ الزَّكٰوةِ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيْهِ الْقُلُوبُ وَالْاَبْصَارُ ، لِيَجْزِيَهُمُ اللّٰهُ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيْدَهُم مِّن فَضْلِهٖ} (النور:۳۷۔۳۸)

وہ لوگ جو تجارت اور خرید وفروخت میں اللہ کی یاد سے اور نماز کی اقامت سے اور زکات کی ادائیگی سے غافل نہیں رہتے اور ڈرتے رہتے ہیں اس دن سے جس میں الٹ جائیں گے دل آنکھیں تا کہ بدلہ دے ان کو اللہ ان کے بہتر کاموں کا اور زیادہ دے ان کو اپنے فضل سے۔

۶۔ {وَيُؤْثِرُونَ عَلٰى اَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} (الحشر:۹)

اور ترجیح دیتے ہیں اپنی جان پر خواہ وہ فاقہ سے کیوں نہ ہوں۔ جن کو حرص وطمع سے بچالیا گیا وہی بامراد اور کامیاب ہیں۔

اس طرح کی آیتیں جن میں ایمانی صفات کا تذکرہ ہے قرآن پاک میں بہت ہیں ان صفات کے اختیار کرنے والوں کو اہل تصوف کہا جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تصوف کا سرچشمہ قرآن وحدیث ہے پھر جس طرح سے اللہ تعالیٰ نے قرآن کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے اسی طرح سے اللہ تعالیٰ نے اس دین کی حفاظت کے لیے ہر زمانہ میں ایسے علماء عاملین اور اہل صلاح وتقویٰ اور معلّمین اخلاق کو پیدا کیا جو قرآن کی مذکورہ صفات کا نمونہ ہوئے اور ان صفات کے حامل آئندہ بھی پیدا ہوتے رہیں گے جن کی اپنی زندگی چاند ستاروں کی طرح ان صفات کے نور سے جگمگائے گی۔ پھر اس نور کو معاشرہ میں پھلائینگے، دلوں کے امراض کا علاج کرینگے اور مردہ کھیتوں کو زندہ کرینگے۔

اور اس طرح سے صادقین اور مخلصین کا ایک گروہ ہر دور میں موجود ہوگا، جو نور کا مینار ہوگا جس سے گرد وپیش منور ہونگے اور وہ طبلہ عطار کے مانند ہوگا جس سے ماحول معطر ہوگا، سالکین طریقت ہر زمانہ میں دلوں کے تاروں کے ذریعہ قرآن وسنت کی روشنی پہونچاتے رہیں گے اور دلوں کی تاریکی کو دور کرتے رہیں گے۔

قرآن مجید میں پیغمبر علیہ السلام کی بعثت کے مقاصد میں تعلیم کے ساتھ تزکیۂ نفس کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے، اس لیے قلب کی صفائی کا کام اور اخلاق کی تطہیر کا کام قیامت تک ایسے لوگ چلائیں گے جن کے نفوس کا تزکیہ ہو چکا ہوگا۔ وہ اپنے مرشدوں سے تزکیہ قلب کی دولت حاصل کرنے کے بعد دوسروں کا بھی تزکیہ کریں گے اور ان کو مکارم اخلاق سے مالا مال کریں گے۔ تزکیۂ نفس کا کام کوئی معمولی کام نہیں ہے، بلکہ اسی پر نجات اور کامیابی کا انحصار ہے۔ قرآن مجید میں ہے {قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا} یعنی جس نے اپنے نفس کا تزکیہ کیا وہ کامیاب اور بامراد ہوا۔ اور جس نے اپنے نفس کو خراب اور گندہ کیا وہ ناکامیاب اور نامراد ہوا۔

اہلِ تصوف کا مرکزِ توجہ یہی تزکیہ کا معاملہ رہتا ہے۔ وہ مرتبۂ یقین اور استحضار کے حصول کے لیے ہر وقت کوشاں رہتے ہیں ہر وقت انہیں مکارم اخلاق کی فکر رہتی ہے، ان کی تگ و دو کا محور رضائے الٰہی ہوتا ہے، انہیں زہد و استغناء، خوف الٰہی، خوف و خشیت، انابت و اخبات، صبر و استقامت، دعاء و ابتہال، امانت و دیانت، سخاوت و عفو و درگذر، دل براری و غم خواری، ایثار و تواضع، نرمی اور رقتِ قلبی جیسی صفات کے قالب میں خود کو اتارنے کی فکر ہوتی ہے، اور وہ یہی صفات اپنے مریدین اور متوسلین میں پیدا کرتے ہیں اور اسی طرح سے چراغ سے چراغ جلتا رہتا ہے۔ اور اس میدان کے مردانِ کار اور صالحین و ابرار پیدا ہوتے ہیں۔

لفظ تصوف کا استعمال تو ضروری نہیں لیکن یہ واقعہ ہے کہ تصوف جن خصوصیات اور کیفیات سے عبارت ہے ان کی حیثیت جسم میں روح کی ہے۔ حدیث میں تصوف کے بجائے لفظ احسان استعمال ہوا ہے۔ حدیث جبرئیل میں ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام ایک مرتبہ حضور اکرم ﷺ کے پاس تشریف لائے اور انہوں نے ایمان کے بارے میں اور پھر اسلام کے بارے میں اور آخر میں احسان کے بارے میں سوال کیا۔

"ما الاحسانُ؟ قال ان تعبد الله کانک تراہ وان لم تکن تراہ فانہ یراک"

سوال کیا گیا کہ احسان کیا ہے۔ آپ ﷺ نے جواب دیا کہ احسان یہ ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کرو گویا کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو اور اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو تو وہ تو تم کو دیکھ رہا ہے۔

احسان کی ضرورت اور اہمیت کو سب تسلیم کرتے ہیں اور یہی چیز روحِ تصوف ہے۔ کسی لفظ اور اصطلاح پر جھگڑا کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، اسی لیے اقبال نے کہا ہے

الفاظ کے پھندے میں الجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے

تصوف ایمانی کیفیات اور مکارم اخلاق سے عبارت ہے ان کے چلتے پھرتے نمونے

خلفاء راشدین اور صحابۂ کرام تھے۔ چشم فلک نے ان سے بہتر نمونے زمین پر نہیں دیکھے تھے، صحبت نبوی سے دنیا کی محبت ان کے دلوں سے نکل چکی تھی۔ عشق الٰہی، محبت رسولؐ، تقویٰ و انابت، اخلاص عمل، ترجیح آخرت اور دین کے لیے فداکاری اور قربانی جیسی صفات کا وہ نمونہ تھے، وہ حسن اخلاق کا پیکر اور حسن کردار کا مجسمہ تھے، حضرت عبداللہ ابن مسعود نے اپنے رفقاء، معاصرین یعنی صحابہ کرام کی اس طرح تعریف کی ہے۔

ابرّ الناس قلوباً و اعمقهم علماً و اقلّهم تكلفًا

(یعنی وہ دل کے انتہائی نیک، علم کی انتہائی گہرائی والے اور بالکل سادہ اور تکلف سے عاری تھے)۔

صحابۂ کرام کے بعد تابعین اور پھر ان کے بعد تبع تابعین ان خصوصیات کے وارث ہوئے اور پھر ہر دور میں زہد و قناعت، صبر و شکر، سوز و رقت اور اتباع سنت کی دولت کو عام کرنے اور پھیلانے کے لیے افراد کار تیار ہوتے رہے۔ جس طرح سے علم تفسیر اور علم حدیث اور علم فقہ کے میدان میں عبقری اور باکمال شخصیتیں پیدا ہوتی رہیں اسی طرح سے حقیقت احسان کو زندہ کرنے اور تعلق مع اللہ اور اخلاص نیت کو بڑھانے اور پھیلانے کے لیے اور دلوں کے زنگ کو صاف کرنے کے لیے اور ان کو عشق الٰہی سے معمور کرنے کے لیے باکمال اور نابغۂ روزگار شخصیتیں پیدا ہوتی رہیں ان ہی شخصیات کو ہم اہل تصوف یا اہل اللہ یا اولیاء اللہ یا اصحاب القلوب یا ربانیین کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں، اور جب بھی دنیا میں ہویٰ و ہوس اور مادیت کا طوفان پھیلتا ہے تو اسی گروہ میں سے کچھ لوگ سامنے آتے ہیں جو اس طوفان کی قیامت خیزی اور ہلاکت آفرینی سے لوگوں کو محفوظ رکھتے ہیں، یہی اہل تصوف ہیں اور یہی صاحبان حال ہیں جن کے بارے میں لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ "کونوا مع الصادقین"۔

مولانا علی میاںؒ نے تصوف و سلوک کو امت کی اصلاح کے لیے ایک الہامی نظام قرار دیا ہے۔ الہامی نظام کو سمجھنے کے لیے ان کی کتاب "تزکیہ و احسان یا تصوف و سلوک" کا مطالعہ مفید

ہوگا۔ حقیقی تصوف یعنی تزکیہ واحسان نہ تو قال ہے نہ حال ہے نہ فلسفہ ہے نہ تو کوئی پر پیچ نظریہ ہے۔

مکاشفات کی باتیں اور مشاہدۂ حق کی گفتگو اور انوار کی جستجو یہ صرف خواص کے لیے ہیں بلکہ اخص الخواص کے لیے ہیں، عام آدمی نہ تو اسکا مکلّف ہے اور نہ اس کو دخل در معقولات کی ضرورت ہے نہ یہ شرط نجات ہے اور نہ یہ لازمی طور پر شرط رفع درجات ہے، تصوف واحسان کا جو مقصود اصلی ہے یعنی رضاء الٰہی، تعلق مع اللہ اور مکارم اخلاق تو یہ چیزیں مکاشفات کے بغیر بھی حاصل ہوجاتی ہیں۔ مصنف کتاب نے ان مسائل سے یعنی مشاہدات اور مکاشفات سے تعرض ضرور کیا ہے کیونکہ یہاں پر یہ گفتگو ایک علمی ضرورت ہے لیکن وہ اس پل صراط سے بہت کامیاب گذرے ہیں۔ نہ افراط نہ تفریط نہ کوئی کمی نہ کوئی زیادتی جیسے وہ محرم رازِ مئے خانہ ہوں، ان کا یہ حرف محرمانہ اور انداز عارفانہ بہت درست ہے انہوں نے بار بار اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اصل چیز شریعت ہے، اور وہی معیار ہے، شریعت بے غبار ہے اور کامل عیار ہے۔ صراط مستقیم سے انحراف کیسے شروع ہوا مصنف نے اس پر بھی ناقدانہ اور مورخانہ روشنی ڈالی ہے۔

مصنف نے تصوف کے ساتھ بھکتی تحریک کا بھی مطالعہ کیا ہے اور تصوف اور بھکتی کے درمیان فرق کو واضح کردیا ہے۔ بھکتی تحریک پر اسلام کا اثر ضرور پڑا تھا لیکن اس کے باوجود کہ "عذب فرات" اور "ملحٌ اُجاج" دونوں دھارے مل رہے تھے لیکن خط امتیاز قائم تھا۔ ہندو مذہب کے اندر جو بھکتی تحریک شروع ہوئی اس میں بھگوان کے لیے انسان کے جذباتی لگاؤ اور محبت پر زور دیا جاتا تھا۔ یہ تحریک بھگوان وشنوؐ کے اطراف اور زمین پر ان کے اوتار شری رام وشری کرشن کے چاروں طرف بڑھی اور پھیلی ہے۔ ہندوستانی دیو مالاؤں کو اس میں کلیدی حیثیت حاصل ہے، بھکتی کی عبادت میں بھگوان کے نام کا مسلسل سیکڑوں ہزاروں مرتبہ جاپ کیا جاتا ہے اس کی تعریف میں دعائیں اور مناجاتیں گائی اور پڑھی جاتی ہیں۔ ان اوتاروں کے لیے یاترائیں کی جاتی ہیں اور ان کے مجسّمے بنائے جاتے ہیں، تصوف اور بھکتی کو یکساں قرار دینا بہت بڑی غلطی

بلکہ الزام واتہام ہے۔

تصوف میں جو بیرونی اثرات پڑے مصنف کتاب نے ان کا بھی تذکرہ کردیا ہے۔ اور بتایا ہے کہ خود اہل تصوف نے غیر اسلامی باتوں پر نکیر کی ہے اسی لیے آمیزش کے حوالہ سے جن لوگوں نے تصوف کو زبان کی شوخی کا ہدف بنایا اور اہل تصوف پر تیشہ زنی کی انہوں نے اپنے لیے بڑا خطرہ مول لیا ہے کیونکہ حدیث قدسی ہے " من عادی لی ولیا فقد ا ذنته بالحرب" یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جس نے میرے کسی دوست سے دشمنی کی اس کے لیے مری طرف سے اعلان جنگ ہے۔ اسی طرح وہ لوگ بھی غلطی پر ہیں جنھوں نے ان تمام باتوں کو قبول کرلیا جو تصوف کے حوالہ سے کی جائیں، کیونکہ اس میدان میں نام کے صوفی، جاہ طلب، غلط راہ وغلط رو اور پیشہ ور لوگوں کی کمی نہیں۔ ہر چیز کو جانچنے کی کسوٹی کتاب وسنت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " { فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ } یعنی کسی چیز میں اگر تمہارے درمیان اختلاف ہو تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹاؤ۔"

مصنف کتاب نے وحدۃ الوجود کے مسئلہ میں شیخ اکبر اور شنکر آچاریہ کے نظریہ کا فرق بھی بیان کیا ہے۔ مستشرقین نے جو کچھ لکھا ہے اس کے بارے میں بھی ناقدانہ تبصرہ کیا ہے، تصوف کی بہت سی اصطلاحات کا بھی تذکرہ کیا ہے ان خیالات پر تنقید کی ہے جو نادرست ہیں جن سے آئینہ تصوف غبار آلود ہوا۔ مصنف کتاب نے تصوف کے چہرۂ زیبا سے گرد ہٹائی ہے اور اس کے خدوخال روشن کیے ہیں، تصوف کی حقیقت جس کے لیے قرآن کی اصطلاح تزکیۂ نفس اور حدیث کی اصطلاح احسان ہے اجال دیا ہے، اور یہ ثابت کیا ہے کہ حقیقت تصوف کے بغیر شریعت کا ظاہری نظام جسد بے روح اور لاشۂ بے جان ہے۔ اور یہ روح تصوف دین کا لب لباب ہے اور یہ اس قدر بیش قیمت ہے کہ جان دے کر بھی اس کا حصول سستا ہے:

متاع وصل جاناں بس گراں است
گرایں سودا بجاں بودے چہ بودے

مصنف کتاب کا مطالعہ بہت وسیع ہے اور نظر عمیق ہے انہوں نے مسلمان صوفیہ اور دوسرے اہل مذاہب کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے اور گہرائیوں میں اتر کر موتی نکالے ہیں، امید ہے کہ شمیم طارق صاحب کی یہ کتاب شمیم گل کی طرح اصحاب ذوق کے حلقہ میں دور دور تک پہونچے گی اور ایک معجزۂ ہنر کی طرح گردش شام وسحر سے آزاد ہو کر قدر کی نگاہ سے دیکھی جائے گی۔

پیش لفظ

پروفیسر نثار احمد فاروقی

نوٹ : اس پیش لفظ کے بعد پروفیسر نثار احمد فاروقی نے کچھ نہیں لکھا۔ ان کی یہ آخری تحریر ماہنامہ سب رس، حیدر آباد (دسمبر ۲۰۰۴ء) اور ماہنامہ 'شاعر' ممبئی میں شائع ہو چکی ہے۔ کتاب کا کمپیوٹر کیا ہوا مسودہ ضائع نہ ہو گیا ہوتا تو اس پیش لفظ کے ساتھ یہ کتاب ۲۰۰۵ء ہی میں شائع ہو چکی ہوتی۔ کتاب کو منتشر اوراق کی بنیاد پر دوبارہ مرتب کرنے کے سبب اس میں کافی صفحات کا اضافہ ہو گیا ہے۔ بعض نئے مباحث بھی شامل کیے گئے ہیں اس لیے یہ کہنا خلاف واقعہ نہیں ہے کہ زیر نظر کتاب ضائع ہو جانے والے کمپیوٹرائزڈ نسخے سے زیادہ جامع ہے۔ (ش.ط)

حضرت نصیر الدین محمود اودھی جو چراغ دلی کے لقب سے مشہور ہیں، ایک بار اپنی مجلس میں فرما رہے تھے کہ خانقاہ یا جماعت خانہ چلانے کے لیے تین چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے مال، قال اور حال، پھر خود ہی فرمایا کہ مال اور قال کی بھی اتنی ضرورت نہیں، اصل چیز حال ہے۔ اب یہ ہو گیا کہ خانقاہیں تو تقریباً ناپید ہیں، ان کی جگہ درگاہیں رہ گئی ہیں جن کا کوئی تعلق نہ قال سے ہے نہ حال سے، وہ صرف کسبِ مال کا وسیلہ ہیں، خانقاہوں میں شیخ ہوتے تھے جن سے عام آدمی کو اخلاقی اور

روحانی رہنمائی ملتی تھی اور ان کی شخصیت کا اثر ماحول پر بھی ظاہر ہوتا تھا۔اب زیادہ تر مجاوِر ہیں جو خود اس کے محتاج ہیں کہ ان کی سیرت اور اخلاق کی اصلاح کی جائے۔ پہلے زمانے میں خانقاہ مدرسہ بھی ہوتی تھی جہاں رہنے والے یا آنے والوں کو ضروری مذہبی کتابوں کا درس دیا جاتا تھا، خود حضرت نظام الدین اولیاءؒ نے اجودھن میں حضرت بابا فرید گنج شکر علیہ الرحمۃ سے قرآن شریف کے چند پاروں کی تجوید سیکھی تھی۔ ''عوارف المعارف'' کے پانچ ابواب سبقاً سبقاً پڑھے تھے اور ابو شکور سالمی کی کتاب ''التمہید'' کا نہ صرف درس لیا تھا بلکہ بابا صاحب نے اس کی سند بھی عنایت فرمائی تھی اور اس میں یہ تاکید تھی کہ اس کتاب کا طالبوں کو درس دیا جائے اور اس میں کسی طرح کی تحریف و تصحیف نہ ہو۔اب سلسلے سے وابستہ لوگوں کی غفلت اور اپنے شیوخ کے مسلک سے انحراف کا یہ عالم ہو گیا ہے کہ بہت سے لوگ کتاب ''التمہید'' کے نام سے بھی واقف نہیں ہیں اور ان کے عقائد ''التمہید'' سے بالکل مختلف اور متضاد ہیں۔

سب سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ درگاہوں کے لوگ کتابوں سے کوسوں دور ہو گئے ہیں۔ اسی لیے ان کے مسلک سے اختلاف رکھنے والے ان پر حاوی ہیں۔ اہلِ درگاہ کو اس کا احساس بھی نہیں کہ انہیں اپنے عقائد اور معاملات میں کسی اصلاح کی ضرورت ہے۔ کسی نے بالکل صحیح کہا ہے کہ جہالت اور عدم آگاہی سے پیدا ہونے والا اعتماد بہت پختہ ہوتا ہے۔

تصوف کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ نہ کوئی مذہبی فرقہ ہے نہ اس کا سیاست سے کوئی تعلق ہے بلکہ ابتداء میں اس کی جو کیفیت تھی اُسے ''مسلک'' بھی نہیں کہا جاسکتا، یہ اسلامی اعمال و عبادات کا روحانی پہلو تھا۔ جب اسلامی معاشرہ میں صوفیہ کی مقبولیت بڑھنے لگی تو علمائے ظاہر کی طرف سے اعتراضات کا سلسلہ شروع ہوا اور پھر صوفیاء کی طرف سے معذرت اور صفائی پیش کرنے والی کتابیں لکھی جانے لگیں۔ ان میں بعض کتابوں کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔اس کے ساتھ ہی تصوف کے مختلف پہلوؤں پر جیسے فلسفۂ تصوف، تذکرۂ اولیاء

وغیرہ پر کتابیں سامنے آنے لگیں، اسی میں ایک نئی شاخ ملفوظات کی بھی پیدا ہوگئی جس کی بہت اہمیت ہے۔

یہ سمجھنا کہ تصوف کا مقصد صرف شخصی نجات حاصل کرنا ہے سراسر غلط ہے، اگر تاریخ تصوف کا گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے تو ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے زندگی کے ہر شعبے کو متاثر کیا ہے اور پورے معاشرے کو اس کا فائدہ پہنچا ہے۔ میں صرف ایک واقعہ کی طرف اشارہ کروں گا کہ منگولوں کے لشکر نے سارے ایشیا میں قیامت برپا کر رکھی تھی، عباسیوں کے عہدِ حکومت کا خاتمہ بھی انھیں کے ہاتھوں ہوا اور لاکھوں انسان آوارہ اور بے خانماں ہوگئے حتیٰ کہ عربی میں یہ کہاوت عام ہوگئی تھی کہ " اِذَا قِیلَ لَکَ اِنَّ التَّترَ قَدْ انْهَزَمَتْ فَلَا تُصَدِّقْ "تاریخ کے اس اتار چڑھاؤ سے اور مظالم کی داستانوں سے سب لوگ واقف ہیں مگر یہ کوئی نہیں جانتا کہ پچاس سال بھی نہیں گزرتے کہ اسی چنگیز خان کا پوتا ایک صوفی کے ہاتھ پر مسلمان ہوتا ہے اور آہستہ آہستہ سارے وسط ایشیا میں اسلام کا بول بالا ہو جاتا ہے۔ ابھی چند سال پہلے جو علاقے روس سے آزاد ہوئے ہیں ان کا رقبہ افغانستان، پاکستان، ہندوستان، نیپال، سری لنکا، بنگلہ دیش اور برما کے مجموعی رقبے سے زیادہ ہے اور گہرا تجزیہ کیجیے تو ہندستان میں عہدِ سلطنت سے ۱۸۵۷ء تک بلکہ اس کے بعد ریاست حیدرآباد تک جو مسلمانوں کی حکومت رہی وہ اسی ایک چھوٹے سے واقعہ کا نتیجہ تھی کہ ایک درویش نے اپنے زمانے کے سب سے زیادہ خونخوار بادشاہ کو تصوف کے مذاق سے آشنا کر دیا تھا۔

عہدِ حاضر میں مطالعۂ تصوف کا نیا رجحان پیدا ہوا ہے، مغرب میں زیادہ اور مشرق میں کم۔ ہندستان میں اس سے بھی کم نظری سے تصوف پر کام ہوا ہے۔ اس کو بطور ایک فلسفہ پڑھا جا رہا ہے، ادب اور اخلاقیات پر اس کے اثرات کا جائزہ لیا جا رہا ہے۔ ہندستان کی مختلف تحریکوں خصوصاً بھگتی تحریک سے اس کی مماثلت کا تجزیہ ہو رہا ہے مگر اردو اور ہندی دونوں زبانوں میں اس موضوع کے متعلقات پر گہری نظر رکھنے والے بہت کم ہیں۔ ہمارے جدید محققوں کی صف میں ایک نمایاں نام

شمیم طارق کا ہے جو اپنے موضوع کا مطالعہ محنت اور دیانت سے کرتے ہیں اور تجزیہ کرنے کی بھی اچھی صلاحیت رکھتے ہیں، زیر نظر کتاب ان کی برسوں کی محنت اور مشقت کا ثمرہ ہے اور مجھے امید ہے کہ دورِ حاضر میں تصوف کے موضوع پر لکھی جانے والی یہ ایک اہم کتاب سمجھی جائے گی اور اس موضوع پر اس کتاب سے استفادہ ناگزیر ہوگا۔ میں اس کے لیے شمیم طارق کو مبارکباد دیتا ہوں۔

پروفیسر نثار احمد فاروقی

۴ر نومبر ۲۰۰۴ء

نئی دہلی۔

حرفِ حق

وسیع تر مفہوم میں تصوف کو رجحان، روحانی تجربہ، عقیدہ وعلم کا عملی نمونہ کہیں یا ایسا نظام اخلاق جو خدا پرستی اور انسان دوستی کے سنگم سے تکمیل کو پہنچتا ہے اس کو بہر صورت ہندوستان کی تہذیب، ہندوستانیوں کے مزاج اور یہاں کی فضا میں رچی بسی بھکتی کی ریت اور سنگیت یا کیفیت سے گہری نسبت رہی ہے۔ اسی نسبت کا اثر ہے کہ صوفی سنت عقیدوں، بولیوں اور سماجی معاشی حیثیتوں میں فرق کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے اللہ کے تمام بندوں سے ایک جیسا سلوک کرتے رہے ہیں۔ طرز زندگی میں ان کی ایک دوسرے سے ہم آہنگی مخلوط ہندستانی معاشرے کو فرقہ وارانہ یکجہتی کی مضبوط بنیادیں بھی فراہم کرتی رہی ہے۔ یوں بھی نقل وحمل اور ابلاغ وترسیل کے جدید تر ذرائع نے انسانی آبادیوں اور گروہوں کو ایک دوسرے سے مربوط اور منسلک کر کے انسانوں میں وہ علمی شعور پیدا کر دیا ہے کہ ہندوستان ہی نہیں دنیا بھر کے مذہبی لوگوں میں انسانی معاملات وموضوعات کو تمام بنی نوع انسان کے تناظر میں دیکھنے، پرکھنے اور مختلف مذاہب یا مذاہب کے باہمی رجحان کا تنقیدی وتقابلی مطالعہ کرنے کی خواہش بڑھتی جا رہی ہے۔

مذہب کے دو پہلو ہیں۔ پہلی صورت میں وہ اپنی حقیقت یا باطنی واردات سے دوچار ہوتا ہے اور دوسری صورت میں ایک ایسے اخلاقی ضابطے کی شکل اختیار کر لیتا ہے جس سے ایک طرف تو مذہبی اجتماعیت کی بنیاد فراہم ہوتی ہے اور دوسری طرف فرد کی نجی زندگی اس کے باطنی تجربات وواردات سے ہم رشتہ ہوتی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ضابطۂ حیات کے طور پر بھی مذہب کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے اور باطنی تجربے کی حیثیت سے بھی۔ اسی باطنی تجربے کو گیان، کیولیہ، موکش، مشاہدہ، الہام وغیرہ کا نام دیا گیا

ہے اور دوسروں کے لیے قابل فہم بنانے کی کوشش میں جب اسی باطنی تجربے یا واردات کو مختلف زاویوں سے بیان کیا گیا ہے تو روایتوں کی تشکیل ہوئی ہے۔

بھکتی باطنی تجربے سے ہی عبارت ہے جبکہ تصوف کا تعلق اعتقاد و عبادات یعنی اتباع سنت و شریعت میں اخلاص وللہیت پیدا کرنے کے ساتھ باطنی تجربے یا روحانی ارتقاء کے مختلف مراحل کے اظہار سے ہے ان مراحل میں صوفیوں اور بھکتوں میں کچھ ظاہری مشابہتیں سامنے آجاتی ہیں مگر آخری مرحلے پر پہنچتے پہنچتے یہ مشابہتیں مغایرت میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ جو صوفیہ سیر وسلوک کی آخری منزل پر نہیں پہنچ پاتے وہ البتہ مغایرت جس کو تصوف کی اصطلاح میں فرق مطلق کہا گیا ہے کو نہیں سمجھ پاتے۔ وہ ہوش میں بھی نہیں ہوتے اس لیے ایسے جملے کہہ جاتے ہیں جو عقیدے کی کسوٹی پر کھرے نہیں اترتے۔ ہاں علمی اور عملی سطح پر یک جہتی کی بہت سی علامتیں ضرور باقی رہ جاتی ہیں۔ اس کی اصل وجہ معاشرتی تعلق اور انسان دوستی ہے۔

بابا فرید الدین مسعود گنج شکرؒ کی خانقاہ میں جوگی بھی آیا کرتے تھے۔ ایک بار خواجہ نظام الدین اولیاءؒ وہیں تھے کہ کچھ جوگی آ گئے۔ انہوں نے ان سے دریافت کیا کہ تمہارے نزدیک بنیادی بات کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہمارے شاستروں میں لکھا ہے کہ انسان کی شخصیت میں دو عالم ہیں۔ ایک عالم بالا، دوسرا عالم زیریں۔ سر سے ناف تک عالم بالا ہے اور ناف سے پیروں تک عالم زیریں۔ عالم بالا میں سچائی، صفائی اور اچھے اخلاق کا ہونا ضروری ہے اور عالم زیریں میں پاکی و پارسائی کا۔ خواجہ صاحب نے یہ سن کر فرمایا کہ مجھے اس جوگی کی باتیں اچھی لگیں۔ غوث علی شاہ قلندر پانی پتی کو پنڈت رام سینہی کی بیوی نے دودھ پلایا تھا اس لیے وہ پنڈت جی کو اپنا والد کہا کرتے تھے۔ احمد آباد میں حضرت شاہ عالم کے عرس کی ابتداء ایک پرانے مندر کے چراغ سے درگاہ کا چراغ روشن کر کے کی جاتی ہے۔ گلبرگہ میں بندہ نواز گیسو درازؒ کے عرس کی رسمیں جھیلے سے شروع ہوتی ہیں اور مزار کے ۶۶ گز اونچے گنبد پر پھولوں کی جو مالا چڑھائی جاتی ہے وہ سیکڑوں سال سے ایک ہندو خاندان کے افراد چڑھاتے ہیں۔ خواجہ معین الدین چشتیؒ اور ان کے خلیفہ حمید الدین ناگوریؒ کے عرس میں گوشت کا استعمال نہیں ہوتا۔ کاکوری (لکھنؤ) کی خانقاہ کاظمیہ میں بھی عرس کے موقع پر جو دال پکتی ہے اس میں گوشت شامل نہیں ہوتا کیونکہ عرس کی

تقریبات اور لنگر (کھانے) میں ہندو بھی شریک ہوتے ہیں۔ صاحب سرّ شاہ محمد کاظم قلندرؒ کے عرس میں ان کے حجرۂ مزار کی باہری دیوار پر دیے جلانے کی رسم بھی ایک ہندو خاندان کے لوگ کئی پشت سے نوکر چاکر کے ہوتے ہوئے خود اپنے ہاتھوں سے انجام دیتے آئے ہیں۔

مسلم صوفیوں کے سنسکرت گرنتھوں اور یوگا کے طریقوں سے استفادہ کرنے اور ہندو عالموں کے اسلامی اصولوں اور قران حکیم کی کسی آیت کے ورد سے خیر و برکت حاصل کرنے کی روایتیں بھی موجود ہیں۔ اس خاکسار کے علم میں ایسے کئی ہندو ہیں جنہیں سورہ فاتحہ، آیتِ کریمہ اور سورہ مزمل حفظ ہے اور وہ اس کا باقاعدہ ورد کرتے ہیں۔ روحانی تجربہ یا روحانی ارتقاء کا تصور بھی دونوں مسلکوں میں مشترک ہے۔ عشق ہی دونوں کا مطلوب اور ایک ایسا درد ہے جو ہر درد کا درماں بن جاتا ہے۔ اس کے حاصل ہوتے ہی نفس کی ساری کدورتیں مثلاً خود بینی، تن پروری، کینہ، حسد، بغض و عداوت، دغا و مکر، نخوت و ناموس ختم ہوجاتی ہیں۔ اس کے باوجود تصوف اور بھکتی کو ایک سمجھنا، بہت بڑا مغالطہ ہے۔ دونوں کا مذہبی پس منظر اور اس پس منظر میں خدا کا تصور الگ الگ ہے۔ بھکتی کی معراج آتما اور پرماتما کا ملاپ ہے جبکہ وہ تصوف جس کو سلوک راہِ نبوت کہا گیا ہے خدا اور بندۂ خدا میں دوئی یا عبودیت کو انسانیت کا حاصل قرار دیتا ہے۔ بھکتی میں خدا تک پہنچنے کی اتنی ہی راہیں تسلیم کی گئی ہیں جتنی انسان کے جسم میں سانسیں ہیں، جبکہ صوفیہ اتباع سنت و شریعت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک استدراج یا طلب مدارج اور حصول مدارج بھی لازم و ملزوم نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ جو بھی مدارج کی طلب کرے اس کو اس کا حصول ہوجائے۔ تصوف اسلامی عقیدے کے متوازی کوئی اور عقیدہ اختیار کرنے کا نام نہیں بلکہ عقیدہ و عمل میں اخلاص کے ساتھ ایک طرف اللہ سے اور دوسری طرف اس کے بندوں سے مخلصانہ رشتہ قائم کرنے کا نام ہے۔ بھکتی میں قلبی واردات کے لیے کوئی قدغن نہیں ہے جبکہ صوفیہ کسی ایسے کشفی علم کے قائل نہیں ہیں جس سے وحی کی اہمیت و حیثیت کی نفی ہوتی ہو۔ خانقاہی نصاب تہذیب نفس، روح عبادت اور خدمتِ خلق سے عبارت ہے جبکہ اس خانقاہی تربیت کا ماحصل توبہ و استقامت، صدق و اخلاص، اطعام، توکل اور انفاق ہے۔ یہ صحیح ہے کہ خانقاہوں کے موجودہ ماحول اور مزار نشینوں کی زندگیوں میں یہ صفات مفقود ہیں مگر یہ بھی صحیح ہے کہ کسی زمانے میں خانقاہیں انہیں خصوصیات کی حامل ہوا کرتی تھیں اور مزار نشینی

کا خانقاہی نظام اور نصاب سے براہ راست کوئی تعلق نہیں تھا۔

بظاہر بھکتوں کے ''سنیاس'' اور ''برہمچریہ'' کے تصور کو صوفیوں کے ''ترک و تجرد'' کے تصور سے بڑی مماثلت ہے۔ مگر حقیقتاً ان میں بھی بہت فرق ہے۔ تصوف جس ترک و تجرد پر اصرار کرتا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ سالک شادی نہ کرے، صاحب اولاد نہ ہو، گھر گرہستی یا کاشتکاری، دستکاری یا تجارت سے دور رہے بلکہ خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کے بقول ترک و تجرد یہ ہے کہ کھائے پیے، کھلائے پلائے، پہنے پہنائے، اپنی اور دوسروں کی ضرورتیں پوری کرے مگر جمع کر کے نہ رکھے یعنی اپنی ضرورتیں پوری کرنے اور بندگانِ خدا کو فائدہ پہنچانے کے لیے کمائے بھی اور خرچ بھی کرے، البتہ اسباب دنیا میں دل نہ اٹکائے۔ تصوف اور بھکتی میں کئی اور اختلافی پہلو ہیں اور ان کو تبھی سمجھا جاسکتا ہے جب ان کے حقیقی مفہوم کے ساتھ تقابلی مطالعہ سے ان کی مماثلت اور مغایرت واضح کی گئی ہو۔

یہ آسان کام نہیں تھا۔ اس کے لیے تصوف کے نظری اور عملی پہلوؤں سے واقفیت ضروری تھی۔ مجھے دعویٰ تو نہیں کہ میں اس شرط کو پورا کرتا ہوں البتہ اظہار تشکر کے طور پر عرض ہے کہ غفلت و گناہ کی زندگی میں منور و معطر لمحے بھی میرا مقدر ہوئے ہیں۔ انہی لمحوں میں یہ احساس ہوتا رہا ہے کہ روحانیت کو ایک رہنما قوت کی حیثیت سے تسلیم کرنے میں جو لوگ بخل یا بے حسی کا مظاہرہ کرتے ہیں، وہ انسان کی حقیقت اور اس کے مقام کو نہیں سمجھتے۔ اسی طرح کشف یا نورِ باطن کو وحی الٰہی کا متبادل سمجھ لینے والے عقیدہ و عمل میں مطابقت سے محروم ہونے کے ساتھ مالک و رب کی ہدایت سے بھی محروم ہو جاتے ہیں۔

مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ سے ''صوفیا کا بھکتی راگ'' کے نام سے اس کتاب کا جو چھوٹا سا حصہ پہلے شائع ہو چکا ہے اس پر کیے گئے تبصروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ اللہ نے مجھ سے ایک اہم کام لیا ہے۔ اس کے باوجود اس کام کو حرف آخر نہیں سمجھتا اور اپنی اصلاح کے لیے ہر وقت تیار ہوں۔ دوران تحقیق کاکوری (لکھنؤ)، دہلی، علی گڑھ، اعظم گڑھ اور بنارس کے اسفار پیش آئے۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی (مرحوم)، دارالمصنفین اعظم گڑھ کے ناظم مولانا ضیاء الدین اصلاحی (مرحوم)، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں شعبۂ عربی کے استاذ ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی اور جامعہ سلفیہ کے استاذ مولانا ابوالقاسم فاروقی سلفی نے کتابوں کی فراہمی میں بڑی محبت اور مستعدی کا مظاہرہ کیا۔ میں ان سب کا شکر گزار ہوں۔ یہ حضرات تصوف کے عملی

یا نظری پہلو کے قائل نہیں ہیں اس کے باوجود انہوں نے تنگ نظری کا معاملہ نہیں کیا۔ اہلِ علم کی یہی شان ہوتی ہے۔ پروفیسر نثار احمد فاروقی (مرحوم) کا میں اس لیے بھی ممنون ہوں کہ موصوف نے اپنی شدید علالت اور اسپتال میں داخل ہونے کے باوجود اس کتاب کا ''پیش لفظ'' لکھنے کی زحمت اٹھائی۔ بالآخر یہی تحریر ان کی زندگی کی آخری تحریر ثابت ہوئی۔ اللہ رب العزت انہیں اپنی جوارِ رحمت میں جگہ عطا فرمائے۔ آمین

یہاں اس تکلیف دہ حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ اس کتاب کو چھے سات برس پہلے ہی شائع ہو جانا چاہیے تھا مگر کمپوزنگ کیا ہوا مسودہ غائب ہو جانے سے پوری کتاب کو دوبارہ لکھنا پڑا۔ مسودہ کے جو ابواب یا جو حصے شائع ہو چکے تھے وہ تو مل گئے مگر غیر مطبوعہ صفحات کو دوبارہ لکھنے کے دوران میں جس ذہنی اذیت سے گزرا ہوں، اس کا اظہار ممکن نہیں ہے۔ بہر حال 'جہاں چاہ ہے وہاں راہ ہے' کے مصداق دو ڈھائی برس کی محنت کے بعد یہ کتاب دوبارہ مکمل ہوگئی اور دل نے اپنے رب کا شکر ادا کیا۔ اس کتاب کے تین مضامین کے جو حصے ''صوفیہ کا بھگتی راگ'' یا ''صوفیہ کی شعری بصیرت میں شری کرشن'' میں پہلے ہی شائع ہو چکے ہیں ان میں ترمیم و اضافہ کیا گیا ہے۔ موجودہ صورت میں یہ کتاب موضوع کا مکمل احاطہ کرتی ہے اور اس کا ہر باب دوسرے باب سے مربوط ہے اس لیے ان ابواب کا حذف کیا جانا ممکن نہیں تھا جن کے کچھ حصے کسی اور کتاب میں شامل کر لیے گئے تھے۔

پروفیسر نثار احمد فاروقی کی تحریر (پیش لفظ) بھی کتاب میں شامل ہے۔ چونکہ یہ تحریر ماہنامہ سب رس، حیدر آباد اور ماہنامہ ''شاعر''، ممبئی میں شائع ہو چکی تھیں اس لیے محفوظ رہ گئی۔ نیا مسودہ پروفیسر محسن عثمانی ندوی اور پروفیسر سید امین اشرف صاحبان کی خدمت میں بھیجا گیا اور دونوں صاحبانِ علم نے اس پر جو گرانقدر رائے دی وہ بھی شاملِ کتاب ہے۔ پروفیسر محسن عثمانی ندوی صاحب قرآن وسنت، فقہ اور عربی زبان وادب کے عالم اور ملت کی تہذیبی روایات کے امین ہیں۔ پروفیسر سید امین اشرف صاحب حضرت مخدوم جہانگیر اشرف سمنانیؒ کی اولاد اور انگریزی زبان وادب کے علاوہ تاریخ کے استاذ ہیں۔ میں ان دونوں بزرگوں کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے مسودہ پڑھنے اور اپنی رائے سے نوازنے کی زحمت فرمائی۔

ناشکری ہوگی اگر انجمن اسلام کے ذمہ داروں کا شکریہ نہ ادا کیا جائے۔ اس کے صدر ڈاکٹر ظہیر قاضی صاحب، جوائنٹ سکریٹری اور کریمی لائبریری کے چیئرمین جناب معین الحق چودھری نے اردو ریسرچ انسٹی ٹیوٹ اور کریمی لائبریری کے تنِ مردہ میں نئی روح پھونکنے کی کوشش کی ہے۔ آنے والا وقت ان دونوں حضرات کو فراموش نہیں کر سکے گا۔ یہ کتاب معین الحق چودھری صاحب کے مسلسل اصرار اور تاکید کے سبب ایک ڈیڑھ سال پہلے ہی منظرِ عام پر آرہی ہے۔ موصوف مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کورٹ کے ممبر اور جامعہ از ہر مصر کے طالب علم رہ چکے ہیں۔ اس لیے دنیا کے علمی منظر نامے اور علمی دنیا کے نئے نئے موضوعات میں دلچسپی رکھتے ہیں۔

ہندوستان کے علاوہ یورپ میں بھی اس موضوع سے جس طرح دلچسپی بڑھ رہی ہے اس کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا غلط نہیں ہے کہ انشاء اللہ یہ کتاب ایک اہم ضرورت پورا کرے گی۔

شمیم طارق

۸/ اکتوبر ۲۰۱۱ء

انجمن اسلام اردو ریسرچ
انسٹی ٹیوٹ اور کریمی لائبریری
ممبئی

پہلا باب

تصوف

تصوف

ابتداء، ارتقاء اور ردوقبول

تصوف کی ابتداء اور ارتقاء کے بارے میں اہل علم کے علاوہ ان عارفان حق میں بھی بہت اختلاف رہا ہے جن کا خیال تھا کہ ''تصوف آج ایک بے حقیقت نام ہے اس سے پہلے حقیقت بلا نام تھا''[1] اور اس اختلاف کو ان اہل قلم کی موشگافیوں نے اور زیادہ ہوا دی ہے جنہوں نے بعد کے اثرات کی بناء پر یونانی فلسفہ، ویدانت، بدھ مت یا اموی اقتدار سے بیزاری کو تصوف کی بنیاد قرار دیا ہے اس لیے اس کے اصل ماخذ اور ابتداء پر از سر نو توجہ کی ضرورت ہے۔ اس سلسلہ میں تین بہت اہم نکات قابل ذکر ہیں۔

☆ ورائے شعور Supra Consiousness انسانی جبلت میں شامل ہے اور چونکہ مذاہب انسانی جبلت سے بے نیاز نہیں ہو سکتے اس لیے ''ورائے شعور'' جس کو دوسرے لفظوں میں عرفان الٰہی، روحانیت یا انسانی فطرت کی باطنی اصلاح و تربیت کا رجحان و نظام بھی کہہ سکتے ہیں، ہر زمانے میں مذاہب کی اساس اور مذہب پسندوں کے ایک خاص طبقے کی طبیعت کا میلان تو رہا ہی ہے ایسے لوگوں کے قلوب کی خوابیدہ قوت بھی رہا ہے جو بظاہر مذہب و روحانیت میں یقین نہیں رکھتے۔ اس لیے مذاہب کے ماننے والوں کی طرح مذاہب کے نہ ماننے والے بھی ایسے خیالات کا اظہار کرتے رہے ہیں جن کا تعلق ماورائیت سے ہے۔

''سریّت'' Mysticism ''بھگتی''، ''نروان''، ''تیان''، ''ال تنگری'' جیسے الفاظ الگ

۱۔ سید علی ہجویریؒ کشف المحجوب (اردو ترجمہ: حکیم ظہیر احمد) لاہور ۱۳۴۳ھ ص ۷۷

الگ قومی اور مذہبی پس منظر میں خالق کل یعنی وراء الوریٰ ہستی اور اس کے مختلف مظاہر سے ہم رشتگی کے احساس، ذات و کائنات کے عرفان اور جسمانی و مادی وجود کے ماورائی تسلسل کے ادراک کی ترجمانی کرتے ہیں۔ Mysticism کے تصور میں تنوع بھی ہے، تضاد بھی کہ تاریخی اور اقتصادی پس منظر میں اس لفظ سے یونان، شام، عراق، الجزیرہ اور ایران کے ان گوشہ نشینوں کی بھی ترجمانی ہوتی ہے جنہوں نے اپنی قلبی واردات یا نفسیاتی کیفیات کو مکمل روحانی نظام کا درجہ دے دیا تھا اور مذہب کے مخالفین کی بھی جو وحی والہام کے تو منکر تھے مگر ماورائیت سے ہم رشتگی کے احساس سے عاری نہیں تھے۔ بھکتی، ''تیان''، ''ال تنگری'' ہندوستانیوں، چینیوں اور منگولوں وترکوں کے قدیم طرزِ زندگی میں روحانی و ماورائی احساس و نظام کا مستقل حوالہ ہیں۔ بظاہر تصوف بھی اسی سلسلۂ فکر کی ایک کڑی معلوم ہوتا ہے۔ قرآن وسنت میں یہ لفظ موجود نہیں ہے اور مسلمانوں میں تصوف سے متعلق رجحانات اور فکر و فلسفہ کی نشو ونما مذہبی فکر کے ارتقاء اور داخلی روحانی تجربے اور قیاس آرائی کی صورت میں ہوئی ہے۔ دوسرے مذاہب کی کئی باتیں بھی اس میں شامل ہوتی رہی ہیں۔ سعید نفیسی کے مطابق ایرانی صوفیہ نماز روزہ کے قائل نہیں ہیں۔ صوفیہ میں ایسے لوگ بھی ہر زمانے اور ہر ملک میں پیدا ہوتے رہے ہیں جو مسلمان ہونے کا دعویٰ کرنے کے باوجود قرآن وسنت کی تعلیمات پر اپنی قلبی واردات کو فوقیت دیتے یا قرآنی آیات کی من مانی تشریح کر کے اس کو باطنی تشریح و تفسیر ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ لیکن بعض استثنائی صورتوں اور زمانی و مکانی تغیرات کے باوجود مسلمان تو مسلمان، غیر مسلم اور مستشرقین بھی تصوف سے جو حقیقت مراد لیتے ہیں وہ وہی ہے جس کو قرآن حکیم میں ''تزکیہ'' حدیث رسول میں ''احسان'' اور شریعت وسنت نبوی ﷺ پر جان دینے والے علماء کی تحریروں میں ''سلوک راہِ نبوت'' کہا گیا ہے۔ کسی دوسرے مذہب سے تعلق رکھنے والے کسی شخص کے نام کے ساتھ لفظ ''صوفی'' استعمال کیا بھی گیا ہے تو اس کے کسی مسلم صوفی کا شاگرد یا صحبت یافتہ ہونے کے سبب، اور اگر کسی شخص نے صوفی کہلانے کے باوجود اسلام سے دوری اختیار کی ہے یا اس سے برأت کا اظہار کیا ہے تو وہ عوام وخواص میں بے اعتبار ہو گیا ہے۔ اس لیے یہ تسلیم کرنے کے باجود کہ لفظ تصوف قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہے اور اس کے سہارے بہت سی ایسی باتیں

مسلمانوں میں راہ پا گئی ہیں، جو عقیدہ کے خلاف ہیں، یہ حقیقت تسلیم کرنا ضروری ہے کہ جس تصوف کو مسلمانوں میں اعتبار حاصل ہے اس کا مفہوم و مقصود نبی رحمت ﷺ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق اللہ کی بے ریا عبادت اور مذہب، برادری، قومیت، علاقائیت اور مالی و سماجی حیثیت کی تفریق کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے اللہ کے بندوں کی بے غرض خدمت کرنا ہے۔ علماء اور صوفیہ میں عقیدہ و عمل کا نہیں طرزِ زندگی کا فرق ہے۔ علماء کو معاشرے میں اگر ''محتسب'' کی حیثیت حاصل ہے تو ''صوفیہ'' کو معالج کی۔ علماء کا کام فساد کی مختلف صورتوں اور فساد پیدا کرنے والے لوگوں کی نشاندہی اور گرفت کرنا ہے جبکہ صوفیہ کا کام ان کیفیتوں اور وسوسوں کو دور کرنا ہے جو قلب و نظر اور ذہن و احساس میں فساد پیدا کرنے کا موجب بنتے ہیں۔

صوفیہ کے بارے میں جو غلط فہمیاں پھیلی ہیں وہ ان کی سادہ زندگی اور ان کے کچھ خاص اوراد و اشغال کی پابندی کرنے کے سبب نہیں پھیلی ہیں بلکہ کسی خاص کیفیت میں کیے گئے ان کے کسی کام کی اندھی تقلید یا کہے گئے کسی جملے کی ان تشریحات کے سبب پھیلی ہیں جو دوسروں نے کی ہیں اور ان تشریحات کو مابعد الطبیعاتی فلسفہ کا درجہ دے دیا گیا ہے حالانکہ مسلمانوں کے لیے تصوف، کوئی مابعد الطبیعاتی فلسفہ نہیں، روحِ عبادت اور مشائخ کا خاص اخلاق ہے اور یہ خاص اخلاق یا مشائخ کی طرزِ زندگی بھی اتباع سنت و شریعت کے ساتھ مشروط ہے۔ کشف و الہام بھی اسی صورت میں قابل قبول ہیں جب وہ قرآن و سنت سے مطابقت رکھتے ہوں۔

☆ قرآن حکیم اور احادیث نبویؐ میں بار بار اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے کہ حضور خاتم النبیین ﷺ کوئی نیا دین لے کر دنیا میں تشریف نہیں لائے بلکہ آپؐ نے اسی سلسلۂ نبوت کی تکمیل فرمائی جس کی پہلی کڑی نبی برحق اور ابوالبشر حضرت آدمؑ تھے۔ اس لیے آپ ﷺ کی شریعت میں پچھلی شریعتوں کی بعض ایسی سچائیوں کا پایا جانا جو تحریف سے بچ گئی تھیں خلاف عقل ہے نہ خلاف عقیدہ۔ شرف الدین یحیٰ منیریؒ نے اپنے ایک مکتوب میں ایسی ہی ایک حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے جو ابوالبشرؑ سے افضل البشر خاتم الانبیا ﷺ کی ذات گرامی تک بغیر انقطاع موجود رہی ہے:

''اگر تصوف کی ابتداء پر غور کرو گے تو اس کو حضرت آدمؑ کے وقت سے ہی

پاؤ گے، اس عالم میں پہلے صوفی حضرت آدمؑ ہیں۔ ان کو حق تعالیٰ نے خاک سے پیدا کیا، پھر اجتباء اور اصطفاء کے مقام پر پہنچایا۔ خلافت عطا فرمائی، پھر صوفی بنایا ...... مرید کو آغاز ارادت میں چلہ کرنا پڑتا ہے۔ اوّل اوّل طائف و مکہ کے درمیان میں چلہ کیا...... میں نے اپنے ہاتھ سے آدمؑ کی مٹی کو چالیس دنوں میں خمیر کیا۔ جب تجرید کا چلہ ختم ہو چکا تو حق سبحانہٗ تعالیٰ نے اس میں روح عنایت فرمائی اور عقل و دانش کا چراغ اس کے دل میں روشن کر دیا۔ پھر کیا، دل سے زبان تک وہ باتیں آنے لگیں کہ منہ سے انوار و اسرار کے پھول جھڑنے لگے۔ جب آپ نے اپنا یہ رنگ دیکھا تو مستی میں جھوم گئے۔ ...... اس خاکدان دنیا میں تشریف لائے مگر تین سو برس تک روتے رہے۔ پھر دریائے رحمت خداوندی جوش میں آیا اور درجہ اصطفیٰ عطا ہو گیا۔ اِنَّ اللہَ اصطَفٰی آدَمَ۔ اب کیا تھا، تصفیہ کامل ہو گیا۔ صوفی صافی بن گئے۔ وہ مرقع جو دریوزہ گری کے بعد پہنایا گیا تھا، آپ اس کو نہایت عزیز رکھتے تھے۔ آخر عمر میں وہ مرقع حضرت شیث علیہ السلام کو آپ نے پہنا دیا اور خلافت بھی سپرد کی چنانچہ نسلاً بعد نسلٍ اسی طریقہ پر عمل ہوتا رہا اور تصوف کی دولت ایک نبی سے دوسرے نبی کو یکے بعد دیگرے منتقل ہوتی رہی ... پھر جب دور مبارک حضرت سیدنا و نبینا سلطان الاولیاء و انبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا آ پہنچا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح مکمل اختیار کیا...

اصحاب میں وہ گروہ جو سالکان راہ طریقت بہ عنوان خاص تھے، ان سے وہیں راز کی باتیں ہوا کرتیں۔ ان میں بعض پیر تھے اور بعض جوان جیسے حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت سلمان، حضرت معاذ و بلال و ابوذر و عمار رضی اللہ عنہم ...... حضرت مہتر عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بھی معمول تھا کہ جب کسی صحابیؓ کی عزت و تکریم فرماتے تو ان کو ردائے مبارک یا اپنا پیراہن شریف عنایت فرماتے۔ صحابہؓ میں وہ شخص صوفی سمجھا جاتا تھا۔ اب تم جان

سکتے ہو کہ تصوف اور طریقت کی اوّل اوّل ابتداء حضرت آدم علیہ السلام سے ہوئی اور اس کا تتمہ جناب رسول مقبول ﷺ نے فرمایا...."[1]

اس عرفانی نقطۂ نظر کی روشنی میں چاہے لغوی طور پر لفظ "صفا" کو صوفی کا مادۂ اشتقاق نہ تسلیم کریں کیونکہ صفا سے جو لفظ بنے گا وہ عربی قاعدہ کے مطابق صفوی ہوگا نہ کہ صوفی، تاہم صوفیہ کی ظاہری باطنی کیفیات اور ان کے میلان طبیعت میں رچی بسی روحانیت کو جس لفظ کے سہارے سب سے بہتر طور پر پیش کیا جا سکتا ہے وہ لفظ 'صفا' ہی ہے اور چونکہ اس صفا کا جس شخص میں سب سے پہلے ظہور ہوا وہ انسان ہونے کی حیثیت سے "ورائے شعور" کے بھی مالک تھے اور نبی برحق ہونے کی حیثیت سے "صاحبِ شریعت" بھی۔ اس لیے بعد کے ادوار میں اگرچہ تصوف کو مذہب و شریعت سے الگ ایک مستقل روحانی نظام کے طور پر پیش کرنے کی بھی کوششیں کی جاتی رہی ہیں مگر تمام تر کوششوں کے باوجود اس حقیقت کو نہیں جھٹلایا جا سکا ہے کہ تصوف اپنی ابتداء اور نبی برحق سے نسبت کے سبب "صفائی باطن مع شرع" کا نام ہے اور ترکوں اور منگولوں کا نظریۂ "ال تنگری" چینیوں کا تصور "تیان" اور صوفیائے اسلام کا نظریۂ "حق" اگر اساسی طور پر ایک نظر آتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ترکوں، منگولوں اور چینیوں میں یہ نظریے کسی ایسے نبی کے ذریعہ پہنچے ہوں گے جو حضرت آدمؑ اور حضرت محمد مصطفیٰ کو جوڑنے والے سلسلۂ نبوت کے درمیان کی کوئی کڑی رہے ہوں گے۔

☆ قرآن حکیم نے حضور نبی کریم ﷺ کے منصب نبوت و رسالت اور دنیا میں تشریف لانے کے جو تین مقاصد بیان کیے ہیں وہ تلاوت آیات، تعلیم کتاب و حکمت اور تزکیۂ اخلاق ہیں جنہیں آپ ﷺ نے بہ تمام و کمال پورا کیا ہے لیکن چونکہ آپ ﷺ کے بعد آنے والی نسلوں کو بھی ان کی ضرورت ہے، کتاب اللہ ابد تک کے لیے ہے اور وکونوا مع الصادقین کی تلقین و ہدایت بھی ہر زمانے کے لیے ہے اس لیے قرآن و حکمت کی تعلیمات و ہدایات کو سمجھنے اور ان پر خلوص سے عمل کرنے کے لیے، اللہ والوں کی معیت و تربیت ضروری ہے۔ مولانا مفتی محمد شفیعؒ کے لفظوں میں:

"تیسرا فرض آنحضرت ﷺ کے فرائض منصبی میں تزکیہ ہے جس کے معنی ہیں

ا۔ شیخ شرف الحق والدین احمد یحیٰ منیریؒ مکتوبات، بہار شریف ۱۹۷۳ء (مترجم شاہ نجم الدین احمد فردوسی) ص۔ ۲۲۴

''ظاہری و باطنی نجاسات سے پاک کرنا' ظاہری نجاسات سے تو عام مسلمان واقف ہیں، باطنی نجاسات کفر اور شرک، غیر اللہ پر اعتماد کلی اور اعتقاد فاسد نیز تکبر وحسد، بغض، حب دنیا وغیرہ ہیں۔ اگرچہ علمی طور پر قرآن و سنت کی تعلیم میں ان سب چیزوں کا بیان آ گیا ہے لیکن تزکیہ کو آپ کا جداگانہ فرض قرار دے کر اس کی طرف اشارہ کر دیا گیا کہ جس طرح محض الفاظ کے سمجھنے سے کوئی فن حاصل نہیں ہوتا، اسی طرح نظری و علمی طور پر فن حاصل ہو جانے سے اس کا استعمال اور کمال حاصل نہیں ہوتا جب تک کسی مربی کے زیر نظر اس کی مشق کر کے عادت نہ ڈالے۔ سلوک و تصوف میں کسی شیخ کامل کی تربیت کا یہی مقام ہے کہ قرآن و سنت میں جن احکام کو علمی طور پر بتلایا گیا ہے ان کی عملی طور پر عادت ڈالی جائے۔''[1]

اسلامی تاریخ کی روشنی میں مندرجہ بالا تینوں نکات کی عملی صورتوں کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ قرآن پاک نے پیغمبر اعظم و آخر ﷺ کے جو اوصاف بیان کیے ہیں ان میں تزکیہ بھی ہے۔ آپ ﷺ کی ساری زندگی فقر کا اعلیٰ ترین نمونہ تھی۔ آپ ﷺ نے انفاق والعفو کے حکم پر پوری طرح عمل کیا اور کبھی صاحبِ نصاب ہوئے نہ میراث چھوڑی۔ محبوبِ خدا تھے اس کے باوجود شکر گزاری کے جذبہ سے قائم اللیل اور صائم النہار ہو کر مشقتیں اٹھاتے تھے۔ آپ ﷺ کے رہن سہن، کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے میں بھی ہمیشہ سادگی غالب رہی اور آپ ﷺ کی اتباع میں حضرات صحابہ کرامؓ خصوصاً خلفائے راشدینؓ اور اصحاب صفہؓ بھی دنیا میں رہتے ہوئے دنیا سے بے رغبتی کی زندگی گزارتے رہے لیکن دوسری صدی ہجری میں جب سلاطین میں اکثر نے کتاب و حکمت و تزکیہ کی تعلیم سے منہ موڑ لیا اور مسلم معاشرہ میں دین و دنیا کی تفریق بڑھی تو ان نفوس مطہرہ کی حیثیت نمایاں ہونے لگی جو گوشۂ عافیت کے متلاشی، معرفت حق کے جویا اور دنیاوی اقتدار سے گریزاں تھے مگر ان کے مخالف نہیں تھے جو انصاف و اخلاق کے ساتھ سلطنت یا دنیا کے کاموں کو انجام دے رہے تھے۔ قرآن حکیم میں جہاں جہاں **صادقین، صادقات، مخلصین، محسنین،**

۱۔ مولانا مفتی محمد شفیع۔ معارف القرآن جلد اوّل نئی دہلی ۱۹۹۳ء ص ۷-۳۳۶

خائفین، عابدین، صابرین، اولیاء، ابرار، مقربین جیسے الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان سے صاحب ''کتاب اللمع'' نے وہی لوگ مراد لیے ہیں جو مزاج وطبیعت، ذوق وشوق اور عبادت ودعوت میں انہاک واستغراق کے لیے مشہور ہوگئے تھے اور جنہیں بعد میں اہل تصوف کہا گیا ہے۔[1] اس لیے تزکیہ وتصوف کی حقیقت یا تحریک کو اموی حکمرانوں کی بیخ کنی کی تحریک یا ردعمل کے طور پر پیش کرنے والے اہل قلم سے اتفاق کرنا ممکن نہیں ہے۔ ان لوگوں سے بنیادی غلطی یہ ہوئی ہے کہ انہوں نے اپنے مطالعے کا آغاز اسلامی تاریخ کے اس نازک موڑ سے کیا ہے جب مسلمانان عالم کے مرکز عقیدت، مدینۃ الرسول اور اموی حکمرانوں کے مرکز حکومت دمشق سے بہت دور کوفہ اور بصرہ میں کچھ لوگوں کو ''صوفی'' کہا جانے لگا تھا اور صوفی کے لقب سے مشہور ہونے والوں میں حسن بصری جیسے عالم وعابد بھی تھے اور ربیع بن خیثم، ابواسرائیل اور جابر بن حیان جیسے لوگ بھی جو مرکز اقتدار ہی کے نہیں، اگر مگر کے ذریعہ کتاب وسنت میں بیان کیے ہوئے اس صاف وصریح عقیدے کے بھی مخالف تھے جس پر اصحابؓ رسولؐ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ کی پاکیزہ جماعت عامل بھی تھی اور شاہد بھی۔ اس غلطی کا ازالہ ہوسکتا تھا اگر وہ یہ دیکھتے کہ تزکیہ وتصوف کے نام سے اس دور میں جس حقیقت کو منضبط یا منظم کرنے کی کوشش کی گئی اس کی تمام تر بنیاد قرآن وسنت اور آثار صحابہؓ پر تھی اور اس کی ابتدائی کڑی خلفاء رسول ﷺ تھے۔ اس لیے سلاسل کی تنظیم کے پہلے ہی مرحلے میں وہ لوگ سلسلہ سے باہر کردیے گئے تھے جو کتاب وسنت کے عقیدہ سے منحرف تھے یا اپنے اعتقادات کی پردہ داری کرتے تھے۔ مثال کے طور پر پہلی صدی ہجری کے ربیع بن خیثم (۶۷ ہجری/۶۸۶ء) دوسری صدی ہجری کے ابواسرائیل (۱۴۰ ہجری/۷۵۷ء) اور جابر بن حیان (۱۶۰ ہجری کے آس پاس) جیسے لوگوں کو اصحاب سلسلہ کا اعتبار حاصل نہیں ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ صوفیہ کی شہرت ومقبولیت سے فائدہ اٹھانے کے لیے باطنیوں، نوفلاطونی فلسفیوں اور اسلام وعرب دشمن تحریکوں کے داعیوں نے صوفیوں کی وضع قطع اور نام اختیار کرکے ان کی صفوں یا سلسلوں میں دراندازی کرنے کی جو کوششیں کی تھیں انہیں اسی مرحلے یعنی دوسری صدی ہجری میں مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ سفیان ثوریؒ

۱۔ بحوالہ پروفیسر خلیق احمد نظامی۔ تاریخ مشائخ چشت جلد اوّل دلی ۱۹۸۰ء ص ۵۴

(۱۶۱ہجری/ ۷۷۷ء) نے چار کتابیں تصنیف کی تھیں جن میں سے ایک کتاب ''کتاب التفسیر'' کا ایک نادر نسخہ آج بھی رام پور کی رضا لائبریری میں محفوظ ہے۔ شیخ عبداللہ بن مبارکؒ (۱۸۱ہجری/ ۷۹۷ء) کی 'کتاب الزہد' کو بھی بڑی شہرت حاصل ہے یعنی عقیدہ اور تنظیم دونوں سطح پر صوفیۂ کرام ابتداء ہی سے ان لوگوں کے نفوذ و اثرات کو زائل کرنے کا کام کرتے رہے ہیں جو کتاب و سنت اور آثار صحابہؓ کے معیار پر پورے نہیں اترتے تھے۔ البتہ سلاسل کی تنظیم کے سلسلہ میں اس سوال پر گفتگو کی گنجائش ہے کہ جس سلسلہ میں جتنے نام ہیں وہ واقعی تاریخی اور تنظیمی طور پر ایک دوسرے سے مربوط تھے اور بعد والوں نے پہلے والے سے بیعت کی تھی؟ یا میلان طبیعت کے اعتبار سے اخلاف نے اسلاف یعنی اپنے سے پہلے کے مشائخ سے رشتے جوڑ لیے تھے کیونکہ سلاسل کی کڑی میں چند نام ایسے بھی آتے ہیں جن کی آپس میں ملاقات ثابت نہیں ہے۔ مثلاً ابن جوزیؒ اور ذہبیؒ کا بیان ہے کہ حضرت علیؓ اور حسن بصریؒ کبھی نہیں ملے۔ عام رائے یہ ہے کہ ان کی بیعت صحابی رسول عمران بن حصین الخزاعی (م ۳۵ہجری) کے واسطے سے ہے۔ شاہ ولی اللہ دوسرے خیال کے حامل ہیں۔ انہی کے لفظوں میں:

''صوفیہ صافیہ جو اوّل زمانہ میں ہوئے ہیں تو ان کا ارتباط صحبت و تعلیم اور نفس کی تہذیب کے آداب سے مودب ہونے سے تھا۔ اس وقت خرقہ اور بیعت نہ تھی۔[۱]

لیکن صوفیہ کے حلقے میں مشہور ہے کہ اسی دور میں شاہ صاحب کا مدلل جواب مولانا شاہ فخر الدین چشتیؒ نے ''قول المستحسن بلقاء الحسن'' کے عنوان سے لکھا تھا اور اس کو شاہ صاحب کی خدمت میں پیش بھی کر دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت حسن بصریؒ کی ملاقات کے سلسلے میں ایک دوسرا نقطۂ نظر بھی ہے۔

ارباب تصوف میں تقسیم خرقہ کی ایک روایت کے ساتھ 'چار پیر' چودہ خانوادہ، اور 'سات گروہ' کا ذکر اب بھی کیا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ مختلف رسالوں میں یہ روایت مختلف انداز سے بیان کی گئی ہے اور اس کی سند بھی نہیں ہے، ساتھ ہی بعض کے نزدیک چار پیر، سیدنا حسن مجتبیٰؓ، سیدنا حسین

۱۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ مطبع احمدی، دہلی ۱۳۱۱ہجری ص ۹

مظلومؒ، کمیل بن زیادؒ، اویس قرنیؒ اور سری سقطیؒ ہیں اور بعض کے نزدیک ابوالحسن بصریؒ، کمیل بن زیادؒ، عبداللہ مکیؒ، اور عبداللہ بحریؒ ہیں، اس لیے صحبت و تعلیم ہی سلاسل کی اصل بنیاد معلوم ہوتی ہے جس کو بعد کے زمانہ میں شرطوں اور طریقوں سے اس لیے مربوط کر دیا گیا ہے کہ کوئی جھوٹا شخص مرید یا جانشین ہونے کا دعویٰ نہ کر سکے۔ مریدوں کی اقسام اور مرید کرنے کے طریقوں میں فرق سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ اس راہ میں اصل چیز پیر کی محبت، صحبت اور تعلیم ہے، باقی باتیں ضمنی ہیں۔

علامہ عبدالکریم قشیریؒ (متوفی ۴۶۵ ہجری) نے ارادت و بیعت کو نہوض القلب فی طلب اللّٰہ یعنی اللہ کی طلب میں دل کے بیدار ہونے سے تعبیر کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ان تمام بزرگوں کو جنہیں صوفیہ اپنا مقتدیٰ قرار دیتے ہیں، بیداری دل کی نعمت اصحاب رسول اکرمؐ سے نصیب ہوئی تھی جنھوں نے سید کونین صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت و معیت خصوصاً کتاب و حکمت کی تعلیم اور تزکیۂ اخلاق یعنی نبوت و رسالت کے فرائض منصبی سے فیضان حاصل کر کے اس کو قولاً حالاً فعلاً آنے والی نسلوں میں منتقل کیا تھا۔ صحابہ کرامؓ کے بعد کے دور میں عبادت کے خصوصی ذوق اور ذکر و فکر میں انہماک کے طبعی رجحان کی بنیاد پر کچھ بزرگوں کی حیثیت نمایاں ہوتی گئی۔ یہ وہی بزرگان امت ہیں جنہیں ناموں کے فرق کے ساتھ چار پیر کہا گیا ہے۔ ان میں بعض صحابی رسولؐ ہیں اور بعض کسی صحابی رسولؐ کے خصوصی تربیت یافتہ۔ اس لیے ان کا ''پیر'' یا ''صاحبِ نسبت'' ہونا صحیح ہے۔ لسان الحق شاہ تراب علی قلندرؒ نے وضاحت کی ہے کہ

> ''پیر تین طرح کے ہوتے ہیں۔ (۱) وہ جس کے ہاتھ پر بیعت کرے اور اس سے کلاہ و شجرہ حاصل کرے۔ (۲) وہ جس کی خدمت میں خدا کو پہچانے۔ (۳) وہ جس کے ہاتھ سے خرقہ پہنے۔ اصل میں پیر وہی ہے کہ جس کے ذریعہ سے خدا کو پہچانے۔''[۱]

یہ تمام بزرگان امت اصحاب سلاسل جنہیں اپنا پیشوا تسلیم کرتے ہیں، جیتے جی مرجع خلائق تھے اور ہر طرف سے مخلوق خدا ان کے گرد کھنچی چلی آتی تھی۔ بعد میں ان کے متوسلین اور

۱۔ لسان الحق شاہ تراب علی قلندرؒ مطالبِ رشیدی مترجمہ: مولانا شاہ مصطفیٰ حیدر قلندرؒ کاکوری ص ۱۳۸

معتقدین کے یہی حلقے سلاسل کی اولین کڑی بن گئے۔ رہا یہ سوال کہ جب تمام جماعت صحابہؓ اور خلفاء راشدینؓ کو اس وصف نبوت کا خصوصی فیضان حاصل تھا جس کا نام تزکیہ ہے تو بیعت وارادت کے بیشتر سلسلے حضرت علی مرتضیٰؓ سے ہی کیوں جاری ہوئے؟ علوم ظاہر و باطن کے جامع میر عبدالواحد بلگرامیؒ نے اس سوال کا بہت تسلی بخش جواب دیا ہے۔ انہی کے لفظوں میں:

"عزیز من! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ چاروں خلیفہ اپنی تمام کاملیت کے ساتھ خلفاءِ راشدین، خلفاءؓ برحق اور براصل ہیں۔ یہ چاروں ہی اس کا حق رکھتے تھے کہ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی مسندِ خلافت پر یکے بعد دیگرے بیٹھیں۔ چنانچہ وہ نبوت کی مسندِ خلافت پر بیٹھے۔ خاقانی کہتا ہے:

هر چار، چار حدِ بنائے پیمبر یست — هر چار، چار عنصر ارواحِ انبیاءؑ
بے مهر چار یار، دریں پنجروزعمر — نتواں خلاص یافت، ازیں ششدرِ فنا

یعنی یہ چاروں عمارت پیمبری کی چار حدیں ہیں اور چاروں انبیاءؑ کی روحوں کے عنصر ہیں۔ ان چاروں یاروں کی محبت کے بغیر اس پنج روزہ زندگی میں اس فنا کی چھ دری میں گزارا نہیں ہوسکتا۔ رہی یہ بات کہ بیعت کے تمام سلسلے علی مرتضیٰؓ تک پہنچتے ہیں، کسی اور خلیفہ تک نہیں پہنچتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے کسی شخص کو اپنا خلیفہ نہیں بنایا کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ بٹھاتے۔ اس لیے کہ جب تک رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ موجود ہیں خلیفہ کے خلیفہ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ رسول کی جگہ بیٹھے اور چونکہ مولیٰ علیؓ پر خلافت ختم ہوئی، انہوں نے مجبوراً حضرت حسن بصریؒ کو اپنا خلیفہ بنایا اور اپنی جگہ بٹھایا پھر ان سے یہ سلسلے پیدا ہوئے جو سب مولیٰ علیؓ تک پہنچے ہیں تو علی مرتضیٰؓ کی خلافت کی باری کا مؤخر ہونا یہ سبب بنا تمام سلسلوں کے آپ کی جانب لوٹنے کا۔ اور اگر ان حضرات میں سے کوئی اور متاخر ہوتا تو تمام سلسلوں کا مرجع وہی ٹھہرتا۔"[1]

۱- میر عبدالواحد بلگرامی — سبع سنابل — ممبئی ص ۸-۷۷

اس وضاحت کے پیش نظر ان روایتوں کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی جن میں کہا گیا ہے کہ حضور خاتم النبیین ﷺ نے اولین تینوں خلفاءؓ کی درخواستوں کو رد کرتے ہوئے خرقۂ بیعت و خلافت حضرت علیؓ کو عطا کیا تھا۔ وہ روایتیں یوں بھی تضادات سے پُر ہیں۔ انہی میں بعض ایسی بھی ہیں جن میں اولین تین خلفاءؓ کی درخواستوں کے رد کیے جانے کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ وہی باتیں کہی گئی ہیں جو میر عبدالواحد بلگرامیؒ نے لکھی ہیں اور ان سے ان تمام سلاسل طریقت میں، جو حضرت علی مرتضیٰؓ سے جاری ہوئے حضرت صدیق اکبرؓ اور دوسرے دو خلفاءؓ کے فیضان کے شامل ہونے کی تصدیق ہوتی ہے۔
مولانا سید شاہ ابو صالح محمد یوسف گرم سیل قلندرؒ کے لفظوں میں خرقۂ بیعت و خلافت کی حقیقت یہ ہے:

''یہ حقیقت تو مسلم ہے کہ شریعت، طریقت، حقیقت، یہ تمام چیزیں سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیں۔۔۔۔ اور جو بھی سرکار ﷺ کی ذات گرامی پر ایمان لائے اور سرکار ﷺ کو دیکھا صحابی کی نعمت سے فیضیاب ہوئے... اصولی طور پر ہر صحابی کو پیر طریقت ہونا چاہئے اور ان سے سلسلے کا اجراء بھی ہونا چاہیے لیکن ہوا یہ کہ دین اور شریعت کے ہر پہلو میں نظم و ارتباط ہر دور میں باقی رکھا گیا۔ سب سے اوّل دور میں شیخ خواجہ ابو بکر صدیقؓ ہوئے۔ تمام کبار صحابہ نے انہیں سے سلسلہ اور ربط جوڑا۔ یہی حال بعد کے خلفاءؓ کا ہوا۔ ایک کو دوسرے کو ترکہ کے طور پر خلافت اور پیری ملتی رہی۔ جناب علی کرم اللہ وجہہ تک یہ چار پیر ہوئے۔ ان کے بعد مختلف دور میں جو پیر گزرے اور پھر ان سے سلسلے چلے، ادب کے لحاظ سے وہ سب خاندان یا خانوادے کہے جاتے ہیں۔ ان میں چودہ کی قید بر بنائے حصر نہیں بلکہ شہرت اور اہمیت کی بنا پر ہے۔

چار پیر کے سلسلے میں اور بھی توجیہات ہیں۔ سلطان اشرف جہانگیر قدس سرہٗ اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں ''اللہ رب العزت نے جناب جبرئیل علیہ السلام کو جناب رسول اللہ ﷺ کے پاس کپڑا لے کر بھیجا۔ سرکارؐ نے اس کے چار حصے کیے اور چار خلفاءؓ کو عطا کیے۔ پھر فرمایا کسی وقت بعد میں آپ لوگ یہ کپڑے ساتھ لیتے

آئیے۔ حسب حکم چاروں خلفاءؓ یہ کپڑے لائے۔ آپ نے پہلے تین خلفاءؓ کو حکم فرمایا کہ آپ لوگ تینوں کپڑے ترکہ میں حضرت علیؓ کے حوالے کیجئے۔ اس بنا پر چاروں خلفاءؓ کے ترکے حضرت علیؓ سے ہی آگے چلے ...... چار ترکہ کلاہ بھی اسی سے ہے۔ کچھ بزرگوں نے چار خلفاءؓ کی توجیہہ ایسے بھی کی ہے کہ آیت کریمہ مُحَلِّقِینَ رُءُوسَکم (فتح:۲۷) نازل ہوئی۔ جناب جبرئیل نے سرورِ کائنات ﷺ کو محلوق فرمایا اور سر مبارک پر چار کلاہ رکھی۔ پھر سرکار نے خلیفۂ اول کا حلق کیا اور کلاہ ان کے سر پر رکھی۔ ....

اس واقعے کے ۸۰ روز بعد ہی تک سرکار جلوہ فرما رہے۔ المختصر پیر تو چار ہیں لیکن سب کا فیضان جناب علی کرم اللہ وجہہ سے اور ان کے واسطے سے صدیقی فیضان بھی لیا گیا ہے۔"[۱]

حضرت علی سے جاری ہونے والے سلاسل میں حضرت صدیق اکبرؓ کے فیضان کے شامل ہونے کے علاوہ ان سے بعض سلاسل کی بھی ابتداء ہوتی ہے۔ ان کے بارے میں پروفیسر جعفر رضا نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ

"طریقت صدیقیہ خلیفۂ اول حضرت ابوبکرؓ سے معنون ہے یہ سلسلہ تین طرح سے شروع ہوتا ہے۔ اولاً سرکار دو عالم ﷺ کے بعد حضرت ابوبکر صدیق اور ثانیاً سرکار ختمی مرتبتؐ کے بعد حضرت سلمان فارسی اور ان سے حضرت ابوبکر۔ طریقت صدیقیہ کی دوسری شاخ امام علی الرضا کے وسیلے سے حضرت علی تک پہنچتی ہے اور سلسلۃ الذہب میں شامل ہوجاتی ہے۔ اس طرح سلسلۃ الذہب طریقت صدیقیہ سے منسلک ہوجاتا ہے۔ اس سلسلۂ طریقت کی اساس نسبی ہے کہ امام محمد باقر کی زوجہ حضرت جوریہ حضرت ابوبکر کے بیٹے حضرت محمد کی پوتی اور دوسرے بیٹے حضرت عبدالرحمٰن کی نواسی تھیں جن سے امام جعفر صادق کی ولادت ہوئی۔

۱۔ کلام مرشد (ملفوظ گرم سیل قلندر) مولانا سید شاہ ابوصالح محمد یونس گرم سیل قلندر، مہانند پور، بہار شریف ص ۲۱ تا ۲۹

اسی رشتہ کی بناء پر امام جعفر صادق کا قول مشہور ہے کہ میں دو بار حضرت ابوبکر سے پیدا ہوا ہوں۔

امام جعفر صادق کا لقب صادق ان کے پرنانا حضرت ابوبکر کے لقب صدیق کے ہم معنیٰ ہے......"[1]

اس سے ثابت ہے کہ جس طرح حضرت علیؓ سے جاری ہونے والے سلاسل میں صدیقی فیضان جاری ہے اسی طرح نسبت صدیقیہ میں اولاد علیؓ کے ذریعہ فیضان علیؓ بھی شامل ہے یعنی صحابہ کرامؓ، خلفاء راشدینؓ اور اولاد علی مرتضیٰؓ میں باہمی محبت وخلوص کا جو رشتہ تھا وہ سلاسل تصوف میں بھی قائم ہے اور منافقین کی تمام تر ریشہ دوانیوں کے باوجود اس میں کوئی فرق نہیں آیا ہے کیونکہ صدیق اکبرؓ کے فیضان کے بغیر نہ تو ان سلاسل کا تصور کیا جاسکتا ہے جو علی مرتضیٰؓ سے جاری ہوئے ہیں نہ ہی علی مرتضیٰؓ کے فیضان کے بغیر اس سلسلے کا جو صدیق اکبرؓ سے جاری ہوا ہے۔

"رجال الغیب"، "اولیاء مستور"، "مکنونین" اور "مردانِ غیب" کے نام سے صوفیۂ کرام پوشیدہ رہنے والے جن کاملین کے وجود کے قائل ہیں ان کے مناقب ومراتب کی تفصیل سے بھی صدیق اکبرؓ کی فضیلت واولیت ثابت ہوتی ہے۔ ابو طالب مکیؒ کے لفظوں میں:

"صدیق اور رسول کے درمیان صرف نبوت کا درجہ ہوتا ہے۔ قطب دوراں تین اثانی، سات اوتاد، چالیس اور ستر سے لے کر تین سو ابدال تک کا امام ہوتا ہے۔ ان سب کا ایمان قطب کے ایمان کے برابر ہوتا ہے جو حضرت ابوبکر صدیقؓ کا بدل ہوتا ہے۔ تین اثانی باقی تین خلفاء کے مقام پر ہوتے ہیں۔ سات اوتاد باقی عشرۂ مبشرین اور تین سو تیرہ صحابہ وانصار میں سے بدری صحابیوں کے قائم مقام ہوتے ہیں۔"[2]

۱- پروفیسر سید جعفر رضا۔ تصوف: احیاء دین کی روحانی تحریک (سریال-۳) ماہنامہ راہ اسلام، نئی دہلی اپریل تا جون ۲۰۰۲ء ص ۱۱۷

۲- بحوالہ ابو طالب مکی قوت القلوب ۷۸:۲ ص ۱۱۷

''رجال الغیب''، ''اولیاء مستور''، ''مکنونین'' اور ''مردانِ غیب'' کے وجود سے مخالفین تصوف اور علماء کی ایک جماعت کو انکار رہے مگر ان کے وجود کا اقرار کرنے والوں کی تعداد بھی مختصر نہیں ہے۔ ابو طالب مکّی کے نقطۂ نظر کو ایسے علماء اور صوفیہ کی بھی تائید حاصل رہی ہے جو شریعت وطریقت کے جامع تھے مثلاً مولانا سید شاہ ابوالحسین علی نوریؒ۔ ان کے بیان کی روشنی میں یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ بیعت وارادت یا اس سے پہلے خلافت کا ظاہری سلسلہ ہو یا رجال الغیب اور اولیاء مستور کے وجود کا باطنی سلسلہ دونوں میں افضل البشر، بعد الانبیاء بالتحقیق ابوبکر صدیقؓ کا فیض نہ صرف جاری وساری ہے بلکہ اسی کو اولیت حاصل ہے:

''ہر زمانے میں ایک غوث ہوتا ہے کہ اس دور کے تمام اولیاء سے بڑا اور ان کا سردار ہوتا ہے اور اس زمانہ کا کوئی ولی غوث کے مرتبے کو نہیں پہنچتا۔ اسے قطب مدار بھی کہتے ہیں۔ تمام انتظام اسی کے ہاتھوں ہوتا ہے اور اس مقام پر اسے عبداللہ کہتے ہیں۔ اس کے دائیں بائیں دو مرید ہوتے ہیں جنہیں عبدالرب اور عبدالملک کہتے ہیں۔ عبدالرب دائیں طرف کا وزیر اور عبدالملک بائیں طرف کا وزیر۔ جب عبداللہ کا وصال ہوتا ہے تو عبدالملک اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے اور عبدالرب، عبدالملک ہو جاتا ہے اور عبدالرب کی جگہ دوسرے کو قائم کر دیا جاتا ہے اور یہ انتظام قیامت تک چلتا رہے گا۔ زمانۂ نبوت میں ہمارے حضور نبی ﷺ عبداللہ تھے اور سیدنا ابوبکر عبدالملک اور سیدنا عمر عبدالرب۔ جب سرور عالم ﷺ کا وصال ہوا تو صدیق اکبر عبداللہ ہوئے، سیدنا عمر عبدالملک اور عثمان غنی عبدالرب۔ جب صدیق اکبر کا دور ختم ہوا تو سیدنا عمر عبداللہ ہوئے اور عثمان غنی عبدالملک اور سیدنا مرتضیٰ علی عبدالرب۔ جب سیدنا عمر کا دور ختم ہوا تو سیدنا عثمان غنی عبداللہ ہوئے اور سیدنا علی مرتضیٰ عبدالملک اور سیدنا امام حسن عبدالرب۔ جب سیدنا عثمان غنی کا دور ختم ہوا تو سیدنا علی کرم اللہ وجہہ عبداللہ ہوئے اور سیدنا امام حسن عبدالملک اور سیدنا امام حسین عبدالرب اور جب سیدنا مولیٰ علی کا دور ختم ہوا تو

عبداللہ سیدنا امام حسن ہوئے اور اسی طرح سلسلہ سیدنا امام حسن عسکری تک چلا۔ اس کے بعد سیدنا غوث اعظم رضی اللہ عنہ عبداللہ ہوئے اور آخر زمانہ میں یہ بلند مرتبہ سیدنا امام مہدی کو ملے گا۔ عبداللہ اپنے زمانے میں تمام عالم کو فیض پہنچاتا ہے اور بلا اس کے واسطے کے کسی کو کچھ نہیں ملتا ''فتوحات'' میں فرمایا کہ اصطلاح میں جسے قطب کا نام دیا جاتا ہے وہ ان میں ایک ہی ہوتا ہے اور وہی غوث اور اس زمانے کا سردار ہوتا ہے۔ اب ان میں کچھ ایسے ہوتے ہیں جن کا حکم ظاہر ہوتا ہے اور وہ ظاہرہ خلافت کو اپنے لیے ویسے ہی جائز سمجھتے ہیں جیسا اپنے باطنی مقام کے لحاظ سے باطنی خلافت کو جیسے ابوبکر صدیق، عمر فاروق، عثمان غنی، مولیٰ علی، امام حسن، معاویہ بن یزید، عمر بن عبدالعزیز اور متوکل، اور کچھ وہ ہوتے ہیں جنہیں صرف باطنی خلافت حاصل ہوتی ہے، ظاہری طور پر ان کا حکم نہیں چلتا جیسے احمد بن ہارون الرشید اور ابویزید بسطامی اور اکثر قطبوں کا ظاہر میں کوئی حکم نہیں ہوتا، انہیں میں ائمہ ہیں رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اور کسی زمانے میں بھی یہ دو سے زیادہ نہیں ہوتے ایک عبدالرب دوسرے عبدالملک اور قطب عبداللہ۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔ وَاَنَّهٗ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰهِ (اور بے شک جبکہ کھڑے ہوئے عبداللہ) یعنی محمد ﷺ۔ تو اقطاب سارے عبداللہ ہیں اور ائمہ ہر زمانے میں عبدالملک اور عبدالرب اور یہی دونوں قطب کے وصال کے بعد اس کے خلیفہ ہوتے ہیں اور یہ دونوں قطب کے دو وزیروں کی جگہ ہوتے ہیں۔ ان سے ایک عالم ملکوت کا مشاہدہ کرتا ہے اور دوسرا عالم ملک کے ساتھ رہتا ہے۔[1]

اس وضاحت کے پیش نظر ان روایتوں کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی جن میں یہ کہا گیا ہے کہ حضور خاتم النبیین ﷺ نے خلیفۂ اوّل، دوم اور سوم کی درخواستوں کو رد کرتے ہوئے خرقۂ بیعت حضرت علیؓ کو عطا کیا تھا۔ اس قسم کی باتیں صوفیہ کی کتابوں میں تحریفوں اور جاہل صوفیہ کے حلقوں میں

۱۔ سید شاہ ابوالحسین نوریؒ سراج العوارف ممبئی ۱۹۸۶ء ص ۷۔۹۵

سینہ بہ سینہ منتقل ہونے والی روایتوں کے علاوہ صوفیہ کے حلقوں میں صحابہ دشمنوں کی گھس پیٹھ کے سبب راہ پا گئی ہیں۔

پروفیسر جعفر رضا نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ ابتدائی شیعیت اور ابتدائی تصوف ایک تھے۔[1] لیکن ان کے موقف سے اتفاق کرنے کی گنجائش اس لیے نہیں ہے کہ علی مرتضیٰؓ، حسن مجتبیٰؓ، حسین مظلومؓ اور ان کے حق میں جنگ کرنے والے صحابۂ کرامؓ کے عقیدے اول تینوں خلفاء اور عام صحابۂ کرامؓ سے مختلف نہیں تھے۔ یہ بزرگان امت اپنے خلاف جنگ کرنے والوں سے بھی کد نہیں رکھتے تھے بلکہ سراپا عفو و کرم تھے۔ ابتداء میں شیعیت اور تصوف کے ایک ہونے کی اس سے بھی تردید ہوتی ہے کہ صوفیہ ظاہری حکومت کے خواستگار ہی نہیں ہوتے۔ حضرت حسن مجتبیٰؓ نے اپنی جائز و برحق خلافت و حکومت چھوڑ دی تھی جبکہ شیعیت کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ ظاہری اور باطنی دونوں حکومتیں امام کے لیے ہیں۔

صوفیہ کی مشہور کتابیں، غنیۃ الطالبین، مکاشفۃ القلوب، احیاء علوم الدین، کشف المحجوب، سبع سنابل، مکتوبات صدی، دوصدی، سہ صدی، مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی، فوائد الفواد، سراج القلوب، مطالیبِ رشیدی، کیمیائے سعادت، سراج العوارف ۔۔۔۔ وغیرہ جو ان کے حلقوں میں پڑھی پڑھائی جاتی ہیں، ان میں وہی تعلیمات پیش کی گئی ہیں جو قرآن و سنت سے اخذ کی گئی ہیں۔ ان میں کہیں اختلافی باتیں ہیں بھی تو ان کی نوعیت ویسی ہی ہے جیسی محدثین اور فقہاء کے درمیان یا خود فقہاء کے آپسی اختلافات کی ہے۔

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب 'کیمیائے سعادت' میں جو ایک مقدمہ چار ارکان اور ۴۰ ر اصولوں پر مشتمل ہے، احادیث رسول ﷺ اور آثار صحابہؓ جمع کر دیے ہیں۔ گویا بتا دیا ہے کہ وہ صوفیہ جو سالکانِ راہ نبوت ہیں ان کی تعلیمات بعینۂ اسلامی تعلیمات ہیں۔ صوفیہ، علماء اور فقہا سے الگ ہیں نہ کم تر۔ صاحب سبع سنابل میر عبدالواحد بلگرامیؒ نے اس حقیقت کو اور زیادہ واضح لفظوں میں بیان کر دیا ہے:

۱۔ پروفیسر جعفر رضا تصوف۔ احیائے دین کی روحانی تحریک ماہنامہ راہ اسلام، نئی دہلی اپریل جون ۲۰۰۲ء ص ۱۱۶

''اے حق کے طلب کرنے والے! وہ علماء جو دین کے راستوں پر چلتے ہیں ان کے تین گروہ ہیں۔ اول محدثین، دوم فقہاء اور سوم صوفیہ۔ ان میں سے علمائے حدیث نے قرآن شریف (کے مطالب) پر ملکہ پانے کے بعد رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے ظاہری قول وفعل میں اہتمام تام کو اختیار کیا اور (حق تو یہ ہے کہ) یہی چیز دین اور اسلام کی بنیاد ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

مَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُم عَنْہُ فَانْتَھُوا۔ جو رسول تمہیں دے اسے لو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو۔

پس وہ لوگ حدیث شریف کے سننے اس کے نقل کرنے، اس کے لکھنے، صحیح کو ضعیف سے جدا کرنے، آحاد، متواتر اور مشہور حدیثوں میں فرق کرنے اور حدیثوں کو قرآن شریف کے مطابق کرنے میں مصروف رہے ہیں اس لیے کہ رسول خدا علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہے:

اِذا رویتم بالحدیث فھو ان کان موافقا بالقراٰن فاقبلوہ والا فردوہ۔ ترجمہ: یعنی جب تم سے میری کوئی حدیث بیان کی جائے تو اگر وہ قرآن کے موافق ہو قبول کرو ورنہ اسے چھوڑ دو۔

تو دراصل یہی لوگ دین کے رکھوالے ہیں۔ اور فقہائے اسلام کے گروہ نے اصحاب حدیث کے علموں کو پورا حاصل کرنے کے بعد ایک اور خصوصیت اور فضیلت حاصل کی کہ فقہ وحدیث میں اپنے فہم اور استنباط کی قوت اور گہری نظر سے، دین کے احکام اور حدود میں ترتیب دی اور ناسخ ومنسوخ، مطلق ومقید، مجمل و مفسر، خاص وعام اور محکم ومتشابہ کو ایک دوسرے سے ممتاز کیا۔ پس یہ لوگ دین کے سردار اور شرع کے علمبردار ہیں کہ ان کا اجتہاد شریعت کے اصولوں میں سے ایک اصل ہے قرآن وحدیث کے مانند۔

اب رہا صوفیہ کا گروہ تو وہ ان دونوں گروہوں سے ان کے عقیدوں اور ان کے

علم کے ماننے میں ان سے متفق ہے اوران کے آثار وروایات میں کوئی اختلاف نہیں رکھتا مگر شرط یہ ہے کہ ان کے یہ معانی اور مطالب نفس کی پیروی سے دوراور صحابہ کی پیروی پر موقوف ہوں چنانچہ وہ تمام احکام جن پر یہ دونوں گروہ ایک زبان ہیں، صوفیوں کا گروہ بھی ان کے ساتھ ہے اور جن مسئلوں میں یہ دونوں گروہ اختلاف رکھتے ہیں گروہ صوفیہ نے اس میں سے بہتر اور برتر کو قبول کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: فَبَشِّر عِبَادِیَ الَّذِینَ یَسمَعُونَ القَولَ فَیَتَّبِعُونَ اَحسَنَهٗ. پس میرے ان بندوں کو خوشخبری دیجئے جو بات کو سنتے ہیں پھر اچھی بات پر عمل کرتے ہیں۔

یہیں سے وہ کہاوت چلی ہے کہ الطریق هی لباب الشریع لاهی غیرها یعنی طریقت باعتبار اصل شریعت ہی ہے نہ کہ اس کا غیر لیکن فروعی مسئلوں میں ان کے اختلاف کو برا بھی نہیں جانتے اس لیے کہ فرمایا ہے رسول اللہ ﷺ نے "اختلاف امتی رحمة " یعنی میری امت کا اختلاف رحمت ہے۔ بعض لوگوں نے کسی صوفی سے پوچھا کہ وہ کون سے عالم ہیں جن کا اختلاف رحمت ہے۔ فرمایا:

هم المعتصمون بکتاب الله تعالیٰ المجاهدون فی متابع رسول الله صلی الله علیه و سلم المقتدون بالصحاب۔ یعنی وہ لوگ ہیں جو قرآن شریف کو مضبوطی سے تھامے ہوئے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور اصحاب رسول کی اقتدا کرتے ہیں۔ لہٰذا دین کی فروعی باتوں میں اختلاف رحمت ہے اور اصول دین میں بدعت اور گمراہی۔

سہ آید اصل شرع اے مومن صاف کتاب و سنت و اجماع اسلاف
قیاس" راسخون العلم" برحق و با ہر سہ اصل شرع ملحق
تو گر بیروں روی زیں ہر سہ یک گام برافتادی زراہ دین و اسلام

یعنی اے سچے دل سے ایمان لانے والے! شریعت کے تین اصول ہیں۔

قرآن شریف، حدیث شریف اور متقدمین کا اجماع اور علم میں مہارت رکھنے والوں کا قیاس بھی ان تینوں سے ملا ہوا ہے تو تو اگر ان تینوں سے قدم باہر نکالے گا تو دین اور اسلام کے راستوں سے الگ پڑ جائے گا۔ لہٰذا ہم پر فقہا کے عقیدوں اور ان کے طریقوں کے ذکر سے کتاب کا شروع کرنا ضروری ہوا کہ وہ ہمارے اعتقاد میں شریعت کے اصولوں میں سے ہے۔ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ میری امت تہتر فرقوں پر تقسیم ہو جائے گی ان میں نجات پانے والا صرف ایک گروہ ہے۔ صحابہؓ نے عرض کیا، یا رسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں۔ فرمایا: 'اہل سنت و جماعت'' ۔ [1]

اہل علم و دانش اور صاحبان تقویٰ کی ان شہادتوں کے باوجود بعض لوگوں کا اصرار ہے کہ چونکہ تصوف اور صوفیوں کا وجود عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہؓ میں نہیں تھا اور بعد میں بھی اس میں بہت کچھ رطب و یابس جمع ہوتے رہے ہیں اس لیے یہ غیر اسلامی ہے، ایسے تمام لوگوں کے لیے شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے رسالہ ''ہمعات'' کی وہ مدلل تحریر کافی ہونی چاہئے جس میں انہوں نے تصوف کے چار ادوار یا تصوف کے طریقوں میں چار بڑے تغیرات کا ذکر کیا ہے۔ پہلا دور حضور نبی کریم ﷺ، آپ کے اصحاب باصفاؓ اور اس کے فوراً بعد کی نسلوں کا دور ہے۔ یہ وہ بزرگ تھے کہ شرعی احکام کی بجا آوری سے جن کے باطنی تقاضوں کی بھی تسکین ہو جاتی تھی۔

دوسرا دور جنید بغدادی سے شروع ہوا۔ اس دور میں ''توجہ'' کو خصوصی اہمیت حاصل رہی۔ تیسرا دور شیخ ابو سعید بن ابوالخیر اور شیخ ابوالحسن خرقانی کے زمانہ سے شروع ہوا اور اس دور میں ''جذب'' پر خصوصی توجہ دی گئی۔

چوتھا دور شیخ اکبر محی الدین ابن العربی کے دور سے شروع ہوا اور ہر دور کے تصوف کے احوال و اقوال کو اس زمانے کے حالات اور تقاضوں کے مطابق جانچا جانے لگا۔

خانقاہوں، جماعتوں اور سلسلوں کا وجود تزکیۂ نفس کی تعلیم اور بیعت روحانی کے لیے عمل

۱۔ میر عبدالواحد بلگرامیؒ۔ سبع سنابل ممبئی ص ۳-۵۰

میں آیا لیکن وقت کے ساتھ ان میں ایسے لوگ بھی شامل ہوتے رہے جو نو مسلم تھے یا جنہوں نے دنیا کمانے کے لیے صوفیوں جیسی صورت بنالی تھی یا اسلام کی بیخ کنی کے ارادے سے جماعت صوفیہ میں داخل ہو گئے تھے مگر اچھوں کی صحبت کے سبب یا تو ان کے قلوب مسخر ہوئے یا پھر وہ سلسلے سے باہر کیے جاتے رہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حضور خاتم النبیین ﷺ کی شان استغنا و فقر اور عبادات میں خشوع و خضوع کی حلاوتوں کے حصول کی کوشش کرنے والوں کے وجود سے کوئی دور خالی نہیں رہا ہے اور جب جب تصوف کے نام پر گمراہی پھیلانے کی کوشش ہوئی ہے، صوفیہ ہی نے اپنی صفوں کی تطہیر کا فریضہ انجام دیا ہے مثلاً حضرت علی ہجویریؒ نے صوفیہ کی تین قسمیں بتائی ہیں:

۱- پہلے قسم کے صوفی اپنی طبیعت سے آزاد ہو کر حقیقت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ انہیں ''صاحب وصول'' کہتے ہیں۔

۲- دوسرے قسم کے صوفی، صوفی کے درجے کو ریاضت و مجاہدہ سے تلاش کرتے ہیں۔ انہیں ''صاحب اصول'' کہتے ہیں اور

۳- تیسرے قسم کے صوفی محض مال و متاع اور حشمت و جاہ کے لیے صوفی کی وضع قطع اختیار کرتے ہیں، انہیں ''صاحب فضول'' کہتے ہیں۔ پہلے قسم کے صوفیہ نے ہمیشہ دوسرے تیسرے قسم کے صوفیہ کی مخالفت کی ہے اور اسی گروہ کے پیغام حق، حب رسول اکرم ﷺ، تزکیہ اخلاق، تازگی دل، حقوق العباد پر اصرار، دعوت و عزیمت اور نوائے زندگی کے زیر و بم سے نہ صرف مسلمانوں کی بلکہ عام انسانوں کی معاشرت یا اخلاقی روحانی حتیٰ کہ سیاسی زندگی میں بھی ایک نئی روح اور نئی زندگی پیدا ہوئی ہے۔

ہندوستان میں بھی کثرت سے ایسے علماء اور فقہا ہوئے ہیں جن کی زندگی بیک وقت شریعت و طریقت کا مرقع تھی۔ یہاں عالمی سلاسل مثلاً قادریہ، چشتیہ، سہروردیہ اور نقشبندیہ کو تو قبول عام حاصل ہوا ہی، ایسے سلاسل بھی خوب پروان چڑھے جن کے بانی یا ان سلسلوں کو نئے سرے سے منظم کرنے والے ہندوستانی تھے۔ مثلاً سلسلۂ مجددیہ، سلسلۂ مداریہ، سلسلۂ قلندریہ اور سلسلۂ شطاریہ

وغیرہ۔

اس کے علاوہ یہ حقیقت بھی ناقابل تردید ہے کہ اس ملک میں مسلمانوں کے دور، تعلیمی نظام اور طرز زندگی کو صوفیۂ کرام ہی کی ذات سے استحکام حاصل ہوا۔ اب لفظ تصوف سے بدک کر دور کھڑا ہونا صحیح ہے نہ تصوف کو شریعت سے مستثنیٰ کر کے اس کو ایک خود مختار روحانی نظام قرار دے دینا۔ یہ سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتیؒ، امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد فاروقی سرہندیؒ، مرزا مظہر جانِ جاناںؒ، امام انقلاب شاہ ولی اللہؒ، صاحب سر شاہ محمد کاظم قلندرؒ اور شیخ العرب والعجم حاجی امداد اللہ مہاجر مکّی ... جیسے نہ جانے کتنے عارفان حق اور پاکباز صوفیہ کی اعتقادی، فکری اخلاقی وراثت ہے جس سے عوام و خواص کو حسب حیثیت علم و ہدایت کی روشنی بھی ملتی رہی ہے اور نفس کی تہذیب بھی اور یہ سلسلہ ابھی جاری ہے کیوں کہ ولایت کے دروازے بند نہیں ہوئے ہیں۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ عہد رسالت ﷺ اور عہدِ صحابہؓ میں جب لفظ تصوف رائج نہیں تھا تو بعد میں کیوں اختیار کیا گیا؟ تو اس کا بھی بہت تسلی بخش جواب دیا جاتا رہا ہے۔ ڈاکٹر میر ولی الدین کے لفظوں میں

''امام قشیری کی تحقیق کی رو سے لفظ صوفی ۲۰۰ھ کے کچھ پہلے مشہور ہوا رسول اللہ ﷺ کی رحلت کے بعد جس لقب سے اس زمانہ کے افاضل یاد کیے جاتے تھے وہ ''صحابہ'' تھا۔ کسی دوسرے لقب کی انہیں ضرورت ہی نہیں تھی کیونکہ ''صحابیت'' سے بہتر کوئی فضیلت نہ تھی۔ جن بزرگوں نے صحابہ کی صحبت اختیار کی تھی وہ اپنے زمانہ میں تابعین کہلائے اور تابعین کے فیض یافتہ حضرات اپنے زمانہ میں تبع تابعین کے ممتاز لقب سے یاد کیے جاتے تھے اس کے بعد زمانہ کا رنگ بدلا اور لوگوں کے احوال و مراتب میں نمایاں فرق ہونے لگا۔ جن خوش بختوں کی توجہ دینی امور کی طرف زیادہ تھی ان کو زہاد و عباد کے ناموں سے یاد کیا گیا۔ کچھ عرصہ بعد بدعات کا ظہور ہونے لگا اور ہر فریق نے اپنے زہد کا دعویٰ شروع کیا۔ زمانہ کا یہ رنگ دیکھ کر خواص اہل سنت نے جو اپنے قلوب کو حق تعالیٰ کی یاد سے غافل نہیں

ہونے دیتے تھے اور جو اپنے نفوس کو خشیتِ الٰہی سے مغلوب رکھتے تھے، ابنائے زمانہ سے علیٰحدگی اختیار کرلی اور ان ہی کو صوفیہ کے لقب سے یاد کیا گیا۔ [1]

عصرِ حاضر کے ایک عظیم اسلامی مفکر اور صاحب دل بزرگ مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ نے تصوف کو لفظی اور معنوی دونوں اعتبار سے برحق تسلیم کرتے ہوئے اس کے ایک ایسے مکمل الہامی نظام ہونے کی شہادت دی ہے جو ہر قسم کے خطرہ وضرر، انفرادی کمزوریوں اور غلط فہمیوں سے پاک اور محفوظ ہے۔ [2] اس سے اسلام اور مسلمانوں کو نفع عظیم پہنچتے رہنے کے ساتھ مہیب فتنہ ورخنہ کا سد باب بھی ہوتا رہتا ہے۔ [3] اور یہ الہامی نظام، سلسلۂ وحی کے منقطع ہوجانے کے بعد غیر منقطع الہام اور مسلسل مددِ الٰہی کا دوسرا نام ہے۔ [4]

ان شواہد وتشریحات کی روشنی میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ جس طرح شریعت و طریقت میں تضاد نہیں ہے اسی طرح علماء وفقہاء اور صوفیہ میں بھی کوئی ٹکراؤ نہیں ہے۔ علماء وفقہاء کی حیثیت قانون داں اور محاسب کی ہے اور صوفیۂ کرام کی حیثیت روحانی معالج کی۔ ایک گروہ نماز روزہ، حج، زکوٰۃ اور دیگر اعمال ومعاملات میں ظاہری صورت کی درستی پر اصرار کرتا ہے اور دوسرا اعمال وعبادات میں اخلاص، خشوع وخضوع اور نیک نیتی پر۔ پہلے گروہ کا دائرۂ عمل ملت اسلامیہ ہے اور دوسرے گروہ کا پوری انسانیت۔ صوفیۂ کرام کا ہمیشہ یہ عقیدہ رہا ہے کہ جس عمل کی کتاب وسنت سے سند نہ ملے وہ زندقہ ہے۔ جس شخص کی زندگی شریعت وسنت کے مطابق نہیں ہے اسے صوفیہ کے طبقہ میں شمار ہی نہیں کرنا چاہئے۔ جنید بغدادیؒ نے تصوف سے رسم وراہ کا اعلان ان لفظوں میں کیا ہے:

"یہ راہ تو صرف وہی پاسکتا ہے جس کے سیدھے ہاتھ میں قرآن پاک ہو اور بائیں ہاتھ میں سنت مصطفیٰ ﷺ اور ان دونوں چراغوں کی روشنی میں راستہ طے کرے تاکہ نہ تو شبہ کے گڑھوں میں گرے، نہ بدعت کے اندھیرے میں پھنسے۔" [5]

۱- ڈاکٹر سید میر ولی الدین قرآن اور تصوف دہلی ۱۹۴۸ء ص ۱۰-۹

۲- مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ تزکیہ واحسان یا تصوف وسلوک لکھنؤ ۱۹۸۹ء ص ۲۶

۳، ۴ - مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ تزکیہ واحسان یا تصوف وسلوک لکھنؤ ۱۹۸۹ء ص ۲۸

۵- خواجہ فرید الدین عطار (اردو ترجمہ: عبدالرحمٰن شوق لاہور) تذکرۃ الاولیاء لاہور ص ۸

یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے کسی دور میں ایسا نہیں ہوا کہ تصوف یا کشف والہام اور روحانی تجربات وواردات کے نام پر جمع ہو جانے والے غیر اسلامی سرمایہ شعور و وجدان یا صوفیائے کرام کی مقبولیت عام سے فائدہ اٹھانے کے لیے انہیں جیسی صورت بنا لینے والے بہروپیوں کی بکواس کو اصحاب سلسلہ نے رد کرنے میں مصلحت کوشی سے کام لیا ہو۔ ان کے ملفوظات ایسے لوگوں کی مذمت اور کارزار حیات ایسے لوگوں کے خلاف جہاد مسلسل کے واقعات سے بھرے ہوئے ہیں جو حصول مال وجاہ یا کسی اسلام دشمن تحریک کی اشاعت کے لیے زہد وعبادت کا لبادہ اوڑھے ہوئے تھے۔ اس کے علاوہ ایسے واقعات بھی کثرت سے نقل کیے جاتے رہے ہیں جن سے بالکل آخری وقت میں بہت سے صوفیۂ کرام کے اپنے کسی معمول سے رجوع کر لینے کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔

اسی طرح تصوف کے ناقدین کی حیثیت سے جو شخصیتیں شہرت پا چکی ہیں ان کی تصنیفات کے بعض اقتباسات سے بھی، بغیر یہ سمجھے ہوئے کہ تصوف سے انہوں نے کیا مراد لیا ہے؟ اور گروہ صوفیہ میں وہ سب پر ایک ہی حکم صادر کرتے تھے یا بعض کے علم وعمل اور زہد وتقویٰ کے قائل تھے؟ تصوف کے رد اور صوفیۂ کرام کے پاکیزہ گروہ سے اظہارِ کد کا کام لیا جاتا رہا ہے لیکن اس سلسلہ میں دونوں گروہوں یعنی تصوف کے قائلین اور ناقدین کی حیثیت سے دو مخالف صفوں میں شمار کیے جانے والوں کے ملفوظات وتصنیفات کے معروضی مطالعے سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ قائلین تصوف نے نہ تو ہر اس بات کو بے چون وچرا تسلیم کیا ہے جو تصوف کے نام پر ان تک پہنچی ہے نہ ہی ناقدین تصوف نے کسی اچھی بات یا متبعِ شریعت شخصیت کا محض اس لیے رد کیا ہے کہ اس کا تعلق تصوف سے تھا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلے گروہ نے رد پر قبول کو ترجیح دی ہے اور دوسرے گروہ نے قبول پر رد کو۔ صرف قبول یا صرف رد کا رجحان تصوف کی رسم اور حقیقت سے میل نہیں کھاتا۔ مثال کے طور پر امام ابن تیمیہ، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، مولانا حمید الدین فراہی اور غیر مقلد یا کسی ایک فقہی مسلک کی تقلید نہ کرنے والے نواب سید صدیق حسن خاں کے رشحاتِ قلم ردِ تصوف ہی کے سلسلہ میں پیش کیے جاتے رہے ہیں مگر حقیقت یہ ہے کہ ان تمام اصحابِ علم و دانش نے تصوف میں در آنے والے بہت سے معمولات وخیالات پر نقد کرنے کے ساتھ کسی نہ کسی صورت میں تصوف کا

اثبات بھی کیا ہے۔ ان کے بارے میں یہ گمان کرنا صحیح نہیں ہے کہ صحیح و غلط میں فرق کیے بغیر وہ کل سرمایۂ تصوف کو رد کر دینے کے قائل تھے۔ امام ابن تیمیہؒ نے جو تصوف کے پر جوش مخالف کی حیثیت سے مشہور کر دیے گئے ہیں اور جن کے بارے میں مولانا ابوالحسن زیدؒ فاروقی کے رسالہ '' ابن تیمیہ اور ان کے ہم عصر علماء'' کی روشنی میں انکشاف ہوتا ہے کہ احناف بہت سے مسائل میں ان کے مخالف ہیں، تصوف کو غیر اسلامی قرار دینے کے بجائے بہت واضح لفظوں میں اس کے صحیح اور غلط اجزاء میں امتیاز کی ضرورت کا احساس دلایا ہے:

'' کچھ لوگ تصوف کی ہر بات کو تسلیم کر لیتے ہیں، خواہ وہ صحیح ہو یا غلط اور کچھ اس کی کلیتہً نفی کرتے ہیں، خواہ اس کا کوئی حصہ صحیح ہی کیوں نہ ہو۔ علمائے فقہ و کلام کا بالعموم یہی رویہ رہا ہے جب کہ تصوف یا کسی اور نظریے کے بارے میں صحیح رویہ یہ ہے کہ جو بات قرآن و سنت کے مطابق ہو اسے تسلیم کر لیا جائے اور جو متصادم ہو اسے رد کر دیا جائے۔''[1]

مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ نے تصوف پر ابن تیمیہؒ کی تنقید کا اصل ماخذ کی روشنی میں جائزہ لیتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ انہوں نے صرف صوفیہ کی بدعات اور زیارت قبور وغیرہ کو ہی ہدفِ تنقید بنایا ہے۔[2] اسی طرح جارج مقدسی نے خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن تیمیہ ابن عربی جیسے وحدۃ الوجودی اور فلاسفہ سے متاثر ہونے والے صوفیہ کے مخالف تھے، تمام صوفیہ کے نہیں۔ وہ سلسلۂ قادریہ سے نسبت بھی رکھتے تھے۔[3] لیکن چونکہ ٹامس مائیکل نے مقدسی کی بہت مضبوط گرفت کی ہے۔[4] اس لیے ابن تیمیہ کی قادری نسبت کو تسلیم کرنا بہت مشکل ہے البتہ جنید بغدادی، معروف کرخی، فضیل بن عیاض، سری سقطی اور شیخ عبدالقادر جیلانی رحمہم اللہ جیسے اکابر صوفیہ کو 'مشائخ اسلام'، 'ائمہ الہدیٰ'

۱- ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری۔ تصوف اور شریعت ص ۱۶۳، بحوالہ مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام، ابن تیمیہ، تحقیق عبدالرحمٰن الاصجی ابن محمد، مطبوعہ ریاض ص ۱۰ و ۸۲

۲- مولانا سید ابوالحسن علی ندوی تاریخ دعوت و عزیمت طبع دوم ۱۹۷۱ء جلد ۲، ص ۲۳۶-۲۱۷

3-GeorgeMakdisi-Ibn-Taimiya-ASufiof the Qadriya Order,American Journal Of ArabicStudies,Vol.1,73pp118-2

4-TomasMichel-Ibn-Taimiya'sSharahonFutuhulGhaib,Hamdard IslamicusVolIV No.2,1981

اور 'مشائخ کتاب وسنت' جیسے القاب سے یاد کر کے ابن تیمیہ نے نہ صرف ان سے محبت بلکہ ان کے عقیدہ وعمل پر اپنے اعتبار کا بھی اظہار کر دیا ہے۔

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری نے ابن تیمیہ کے تصوف سے متعلق نقطۂ نظر کو معروضی انداز میں پیش کرنے اور اس کا جائزہ لینے کے بعد بہت صحیح نتیجہ اخذ کیا ہے اور اس نتیجے کے سامنے آنے کے بعد یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ابن تیمیہ کی نگاہ میں تصوف کے لیے اسلام میں کوئی جگہ نہیں ہے:

''ابن تیمیہ اصلاً تصوف کے مخالف نہیں ہیں اور نہ صوفیہ سے ان کو اللہ واسطے کا بیر ہے۔ اگر وہ منصور حلاج، تلمسانی اور ابن عربی جیسے صوفیہ پر تنقید کرتے ہیں تو فضیل، جنید اور شیخ عبدالقادر جیسے صوفیہ کی عظمت کے بھی معترف ہیں۔ انہیں صوفیہ کے فنا اور بقا کے تجربات پر بھی اعتراض نہیں ہے لیکن وہ اس میں استغراق کو تصوف کی غایت قرار نہیں دیتے البتہ ان کی بنیاد پر حلول یا وحدۃ الوجود جیسے نظریات تشکیل دینے کے سخت مخالف ہیں۔ اسی طرح وہ ذکر وفکر یا سیر وسلوک کے بھی مخالف نہیں ہیں۔ وہ صرف ذکر کے کچھ خاص طریقوں پر تنقید کرتے ہیں۔ جیسے صرف اللہ اللہ یا ھُوَ ھُوَ کا ورد۔ اس لیے کہ قرآن وسنت میں جن اذکار کی تعلیم دی گئی ہے وہ سب بامعنی جملے ہیں، اسماء یا ضمائر نہیں ہیں۔ ابن تیمیہ اس طرح کے اذکار کو بدعت کہتے ہیں اور ان سے احتراز ضروری قرار دیتے ہیں۔ وہ ولی یا ولایت کے بھی اس اصطلاحی مفہوم میں مخالف نہیں ہیں جس میں صوفیہ انہیں استعمال کرتے ہیں مگر وہ اس بات کی شدت سے مخالفت کرتے ہیں کہ ولی کبھی شریعت سے بے نیاز بھی ہوسکتا ہے۔ ابن تیمیہ کشف کے بھی مخالف نہیں ہیں لیکن وہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ کشف حقائق کے علم یا اقدار وترجیحات کے جاننے کا کوئی مستقل ذریعہ ہے۔[1]

یہ بڑی عجیب بات ہے کہ جو شخصیت جس حیثیت سے مشہور ہو جاتی ہے، اسی نقطۂ نظر کے

۱- ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری   تصوف اور شریعت   نئی دہلی   ۲۰۰۱ء   ص ۲-۱۷۱

لوگوں کے حوالے کردی جاتی ہے۔ ابن تیمیہ کے ساتھ بھی یہی ہوا ہے۔ انہوں نے بہت سے مسائل میں جمہور علماء سے اختلاف کیا ہے۔ تصوف کے بعض پہلوؤں پر بھی انہوں نے سخت تنقید کی ہے مگر مجموعی حیثیت سے تصوف کے ساتھ ان کا رویہ مخالفانہ نہیں ناقدانہ رہا ہے۔ سب سے زیادہ حیرت ابن عربی کے وحدۃ الوجود پر ان کی تنقید پڑھ کر ہوتی ہے کیونکہ اسی تنقید میں یہ اعتراف بھی موجود ہے کہ اس نظریہ کے قائلین میں سے انہیں کا نظریہ اسلام سے سب سے زیادہ قریب ہے۔

برصغیر میں بھی جو جماعتیں اور ان سے وابستہ افراد رد تصوف کی علامت سمجھ لیے گئے ہیں یا جنہوں نے خود تصوف مخالف ہونے کا دعویٰ کیا ہے ان میں جماعت اہل حدیث، جماعت اسلامی اور ان سے وابستہ علماء کے نام سب سے پہلے لیے جاتے ہیں۔ یہ غلط بھی نہیں ہے مگر اس وقت بڑی خوشگوار حیرت ہوتی ہے جب انہیں میں ایسے علماء تک رسائی ہوتی ہے جن کے افکار و نظریات سے تصوف کا اثبات ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر نواب سید صدیق حسن خاں نے تصوف سے اپنی وابستگی کی پردہ پوشی نہیں کی ہے۔ ان کی تصنیفات میں ''تقصار جیود الاحرار من تذکار جنود الابرار'' اگرچہ علم طبقات سے متعلق ہے مگر اس میں عرب و عجم کے اولیاء اللہ اور شیوخِ ہند کا بھی تذکرہ ہے۔ ''خطیر القدس و ذخیرة الانس ''اصلاً احادیث کا مجموعہ ہے مگر اس کی ترتیب متصوفانہ انداز میں کی گئی ہے اور ''ریاض المرقاض '' و ''غیاض العرباض ''، ''خیرة الخیرة' 'اور'' مقالات الاحسان فی مقامات العرفان'' تو تصوف ہی کی کتابیں ہیں جبکہ ''نزول الابرار'' اور'' الداء والدواء'' کا تعلق دعوات و عملیات سے ہے۔

آپ کی سیرت و سوانح پر مشتمل آپ کے صاحبزادہ سید محمد علی حسن خاں کی تالیف '' مآثر صدیقی موسوم بہ سیرت والا جاہی'' کو پڑھنے سے تو تصوف اور سلسلۂ تصوف سے آپ کی عملی نسبت اور اس کی پوری کیفیت سامنے آجاتی ہے۔ اپنے معمولات کے اعتبار سے آپ ایک صوفی نظر آتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ صوفیہ کے بعض معمولات و اعتقادات پر آپ نے بہت سخت گرفت کی ہے۔ مثلاً اللہ کے سوا کسی کو پکارنے سے بجا طور پر سخت لفظوں میں منع کیا ہے:

''ایک بدعت یہ بھی ہے کہ ذکر و اشغال کے وقت بجائے اللہ تعالیٰ کے نام

پاک کے یاعلی، یاحسین، یاخواجہ، یاپیر، یاقطب، یاغوث وغیرہ کا ورد اور وظیفہ پڑھا جائے اور بغداد کی جانب پیٹھ کرنا معیوب سمجھا جائے۔ اولیاء اللہ کو مثلِ خدا کے حاضر و ناظر جان کر ان کو معاملات خلق میں متصرف یقین کیا جائے۔ یہ افعال اب بدعت کے درجہ سے بھی گزر کر کفر کی حد کو پہنچ چکے ہیں۔"[1]

لیکن لاشعوری طور پر خود ہی ایسے اشعار بھی کہہ گئے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی صاحب حال تھے یا کم از کم ان پر ایسا حال طاری ہوتا تھا جس میں ان کی زبان پر ایسے الفاظ آجاتے تھے جو اس عقیدہ کی کسوٹی پر کھرے نہیں اترتے جس کے وہ مبلغ تھے: مثال کے طور پر یہ شعر

زمرۂ رای در اوختاد باریاب سنن
شیخ سنت مددے قاضی شوکان مددے[2]

قاضی شوکان سے مراد قاضی ابوعلی محمد ابن علی بن محمد شوکانی یمنی ہیں۔ یمن کے شہر صنعا میں ۱۱۷۷ھ میں پیدا ہوئے۔ صرف ونحو، منطق، فقہ، اصول فقہ، حدیث، تفسیر، اصول تفسیر اور تمام علوم متداولہ میں کمال رکھتے تھے۔ اس لیے ان کی شاگردی اور ان سے اجازت حاصل کرنا باعث فخر سمجھا جاتا تھا۔ علوم دینیہ میں اجتہاد کے مرتبہ پر فائز ہونے کے باوجود مذاہب اربعہ کی حدود سے باہر نہیں جاتے تھے۔ نواب صدیق حسن خاں ابن تیمیہ اور محمد بن عبدالوہاب سے زیادہ امام شوکانی اور شاہ ولی اللہ سے متاثر تھے۔ 'ابجد العلوم' میں انہوں نے ان کی بڑی تعریف کی ہے۔ ۱۲۵۵ھ میں انتقال ہوا۔ اس شعر میں انہی سے مدد مانگی گئی ہے۔ ظاہر ہے یہ شعر ایک خاص کیفیت کا نتیجہ ہے۔ جس طرح اس ایک شعر کی بنیاد پر ان کے عقیدے کے بارے میں کوئی رائے قائم نہیں کی جاسکتی بالکل اسی طرح صوفیہ کے احوال واقوال یا وارداتِ قلب کی بنیاد پر پیدا ہونے والے کسی سوال کے سبب کسی خاص صوفی کے یا کل سرمایۂ تصوف کے بارے میں کوئی منفی رائے قائم کرنے کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

'توسل' بھی تصوف کا ایک اہم مسئلہ ہے اور علماء کی ایک جماعت لفظاً اور معناً اس پر اعتراض کرتی رہی ہے مگر نواب سید صدیق حسن خاں کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس کو جائز

۱- علی حسن خان — مآثر صدیقی جلد چہارم — لکھنؤ ۱۹۲۴ء ص ۱۳۳

۲- ڈاکٹر رضیہ حامد — نواب صدیق حسن خاں بھوپال ۱۹۹۲ء ص ۲۷۶ بحوالہ نفح الطیب من ذکر منزل الحبیب

اور منفعت بخش سمجھتے تھے۔ ختم بخاری کے سلسلہ میں ان کا قول ہے:

''جب سے یہ کتاب (صحیح بخاری) تالیف ہوئی ہے ہر قرن میں اہل علم نے ساتھ اوس کے توسل کیا ہے۔''[1]

تعاویز وتعالیق کے سلسلے میں بھی ان کا معمول دوسرے علماء اہل حدیث سے مختلف تھا۔ ان کے مجربات میں بازو یا گلے میں باندھنے کے تعاویز کے علاوہ حصول مقاصد کے لیے ختم خواجگان، ختم حضرت مجدد شیخ احمد سرہندی، ختم قادریہ وغیرہ بھی شامل ہیں۔[2] جن کی عام طور سے علماء اہل حدیث مخالفت کرتے ہیں۔

آپ کے صاحبزادہ اور سیرت والا جاہی کے مصنف سید محمد علی حسن خاں نے تصوف کے متعلق آپ کے خیالات ومعمولات کو بڑی تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ طوالت کے باجود اس کو نقل کر دیا جائے تا کہ غلط فہمی کی کوئی گنجائش نہ رہ جائے:

''والا جاہ لکھتے ہیں کہ علم تفسیر وحدیث وفقہ سنت وعلوم تصوف کا مشغلہ میرے دل پر غالب ومتسلط ہے۔ علم نافع یہی چار علم ہیں یا وہ علوم جو ان کے آلات ومعدات ہیں باقی تمام فنون اسی دنیا میں رہ جاتے ہیں۔ کوئی ساتھ نہیں جاتا۔ تصوف و سلوک میں والا جاہ نے متعدد کتابیں تالیف کی ہیں اور ان میں نہایت شرح وبسط کے ساتھ مسائل تصوف اور اس کے مصطلحات اور اولیاء کبار اور عرفاء کامل کے حالات جمع کیے ہیں ریاض المرتاض اور تقصار ۔ جیود الاحرار اور خیرۃ الخیرۃ وغیرہ اسی قسم کی کتابیں ہیں۔ ریاض المرتاض میں اولاً صوفیائے کرام کے اقسام بیان کیے ہیں۔ مثلاً طلبہ وفقراء وعباد وزہاد وخدام و ملامیتہ ومتشبہ محق ومتشبہ مبطل۔ ومریدان وسالکان وسائران وطائران وواصلان و اخیار وابرار وغوث۔ ونقباء ونجبا وبدلا واولیا بعد ازان مضمون ابن خلدون سے اقتباس کر کے صوفیۂ کرام کے حالات مین چار امر قابل بحث قرار دیے ہیں۔

ا۔ نواب سید صدیق حسن خاں۔ الداء والدواء نئی دہلی ص ۱۴۳

۲۔ نواب سید صدیق حسن خاں۔ الداء والدواء نئی دہلی ص ۷-۱۳۵

(امر اوّل) مجاہدات ان کا تعلق اذواق و مواجید و محاسبۂ نفس و اعمال کے ساتھ ہے۔ انہیں اذواق کی منتہا اور غایات کو مقامات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

(امر دوم) کشف و ادراک حقایق عالم غیب جس کا تعلق صفات ربانیہ عرش و کرسی و ملائکہ۔ و وحی۔ و نبوت۔ و روح۔ و حقائق موجودات غائب و شاہد و ترکیب اکوان وغیرہ سے ہے۔

(امر سوم) تصرفات انواع کرامات کے ساتھ اکوان و عوالم میں۔

(امر چہارم) الفاظ موہمہ یعنی شطحیات

بعض لوگ ان امور چہارگانہ کے منکر ہیں، بعض محسن ہیں اور بعض تاویلات کے قائل ہیں۔

بہر حال امر اوّل میں کوئی کلام وانکار نہیں ہوسکتا۔ صوفیۂ کرام کے اذواق بالکل صحیح ہیں اور ان کا تحقق عین سعادت ہے اسی طرح امر دوم صحیح نا قابل انکار ہے۔ اگرچہ بعض علما نے اس سے انکار کیا ہے مگر یہ انکار حق کے مقابل میں کوئی چیز نہیں ہے۔ استاذ ابو اسحاق اسفرائینی کے احتجاج پر اشعریہ نے جو انکار کیا ہے وہ صرف تحدی و کرامت کے فرق و امتیاز پر مبنی ہے۔ وَقَدْ وَقَعَ لِلصَّحَابَته وَاَکَابِرَ السَّلَفِ کَثِیرُ مِن ذٰلِکَ وَھُوَ مَعلُوم وَّ مَشھُور

امر سوم: یہ انواع متشابہات میں سے ہے اس لیے کہ اس کا تعلق وجدان قلبی سے ہے محض الفاظ ولغت سے ان کی مرادات پر اطلاع نہیں ہوسکتی الفاظ تو محض محسوسات متعارفہ کی تعبیر کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔

امر چہارم شطحیات: اس کا تعلق غلبۂ حال اور واردات سے ہے انصاف یہ ہے کہ صوفیۂ کرام غلبۂ حال و واردات کی وجہ سے محسوسات سے بیگانہ وار رہتے ہیں۔ اسی سبب سے بعض اوقات ان کی زبان سے ایسے کلمات صادر ہوجاتے ہیں جو خود ان کے قصد و ارادہ سے نہیں ہوتے۔ ظاہر ہے کہ جو شخص مغلوب الحال ہو وہ

ہر طرح معذور و مجبور ہے اس قسم کے لوگوں میں جو شخص صاحب فضل ولائق اقتدار ہو اس کے کلمات موہمہ کو مقصد جمیل پر محمول کرنا چاہئے لیکن جو شخص صفت اقتدار اور شان فضل سے معرا ہو اور اس سے اس قسم کے کلمات صادر ہوں تو وہ قابل باز پرس ہے۔ اس لیے کہ جس شے نے اس کو ان کلمات کے کہنے پر برانگیختہ کیا ہم کو ان کا علم نہیں ہے۔ اور جو شخص صاحب شعور و حس ہو پھر ایسے کلمات منہ سے نکالے تو ایسا شخص ضرور قابل مواخذہ ہے اسی بنا پر فقہا اور اکابر صوفیہ نے قتل ابن حلاج پر فتویٰ دیا۔ اولیائے سلف جو اعلام امت تھے وہ کبھی کشف حجاب اور اس قسم کے ادراک کے جانب متوجہ نہیں ہوتے تھے۔ بلکہ ان کی تمام تر توجہ بقدر استطاعت صرف اتباع و اقتدا پر مصروف رہتی تھی اور اس قسم کے ادراکات کو وہ عوائق و محن میں شمار کرتے تھے۔ اور یہ سمجھتے تھے کہ مخلوق کے ادراکات حادثہ میں سے ایک ادراک حادث یہ بھی ہے۔

عملی طور پر وہ صوفیۂ کرام کی رسوم کی تقلید کو جائز نہیں سمجھتے تھے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

نسبت صوفیہ غنیمت کبریٰ است و رسوم ایشان بہ ہیچ نمی ارزد

یعنی صوفیہ کی نسبت ایک غنیمت کبریٰ ہے۔ لیکن ان کے رسوم کوئی قدر و وقعت نہیں رکھتے۔

معرفت شیخ : اس کے متعلق وہ لکھتے ہیں کہ کمال اور تکمیل شیخ کی اس پر منحصر نہیں کہ اس سے خوارق عادات کا ظہور ہو یا وہ خواطر پر اشراف رکھتا ہو یا وجد و حال و شوق میں رہتا ہو اس لیے کہ اس قسم کے بعض امور میں تو فلسفی، جوگی اور برہمن بھی شریک ہیں۔ یہ امور انسان کے لیے دلیل سعادت نہیں ہیں۔ شناخت شیخ کامل مکمل کی یہ ہے کہ وہ ظاہر شرع پر مستقیم ہو اور عامل کتاب و سنت ہو تا کہ صفت تقویٰ کا اس پر اطلاق ہو سکے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے **اِنَّ اَولِیَـــاؤُہٗ اِلَّا الْمُتَّقُوْنَ**

طرق مشائخ : مشائخ کے تمام طریقوں کے ذکر میں لکھتے ہیں کہ ان کا مرجع نسبت حاصل کرنا ہے اور یہ نسبت خدا کے ساتھ ایک انتساب وارتباط ہے جس سے دل کو سکینہ اور نور حاصل ہوتا ہے۔ نسبت ایک کیفیت کا نام ہے جو نفس ناطقہ کے اندر حلول کر جاتی ہے اس وقت نفس ملائکہ کے مشابہ ہو جاتا ہے یہ کیفیت نفس میں طاعات وطہارات اور اذکارِ الٰہی پر مداومت کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور اس سے یہ سب امور نسبت باطنی کے لیے ایک ملکۂ راسخہ بن جاتے ہیں۔ نسبت کی بہت قسمیں ہیں۔

نسبت محبت۔ نسبت شوق۔ نسبت کسر نفس اور حظوظ نفسانی سے برأت اس نسبت کا نام نسبت اہل بیت ہے اور نسبت مشاہدہ بھی اس کو کہتے ہیں لیکن یہ گمان صحیح نہیں کہ مشائخ نے جو اشغال معین کیے ہیں ان کے بغیر نسبت حاصل ہی نہیں ہو سکتی۔ ہاں یہ اشغال بھی اس نسبت کے حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہیں اگر ایسا نہ ہوتا تو تمام اکابر علما اس نسبت سے محروم رہتے حالانکہ علم کے فضائل عبادت کی فضیلت سے بالاتر اور فائق ہیں۔ حضرت خواجہ نقشبندؒ سے کسی نے پوچھا تھا کہ آپ کے شیوخ کا کیا طریقہ ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ کوئی شخص کسی سلسلہ سے خدا تک نہیں پہونچا کرتا۔ مجھ کو ایک جذبہ پیدا ہوا اس نے مجھ کو اس حد تک پہونچا دیا حالانکہ ان کے شیوخ کا سلسلہ مشہور ومعروف ہے اسی بنا پر کہا جاتا ہے۔ جَذبَ مِن جَذبَاتِ اللہِ تَوَازی عمل الثقلین

طے می شود این رہ بدرخشیدن برقے

مابیخبران منتظر شمع و چراغیم

پھر لکھتے ہیں کہ میں مشائخ کے تمام طریقوں کو موصل الی اللہ جانتا ہوں اور تمام مشائخ سے خواہ ان کا کوئی طریقہ بھی ہو حسنِ ارادت رکھتا ہوں البتہ میرا اور میرے آبا اور اساتذہ اور مشائخ کا طریقہ نقشبندیہ ہے اگرچہ اور طریقوں کی بھی اجازت

ہے۔ حضرت میرزا مظہر جانجاناںؒ سے کسی نے پوچھا تھا کہ آپ نے اس طریقہ مجددیہ نقشبندیہ کو اور طریقوں کو چھوڑ کر کیوں اختیار کیا؟ آپ نے فرمایا

من این طریقہ را منطبق بر کتاب و سنت یافتم کہ ثبوت آن قطعی است الحمد للہ کہ تا این زماں این طریقہ از جمیع طرق بدعت محفوظ است	میں نے اس طریقہ کو بالکل کتاب وسنت کے موافق پایا اور اس کا قطعی ثبوت موجود ہے الحمد للہ کہ اس زمانہ تک یہ طریقہ بدعت کے تمام طریقوں سے محفوظ ہے۔

مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

قدر و گل و مل بادہ پرستان دانند
نے خود منشان و تنگدستان دانند
از نقش تو ان بسوئے بے نقش شدن
این نقش غریب نقشبندان دانند

بیعت : والا جاہ لکھتے ہیں کہ میں بیعت کرنے کو مستحب جانتا ہوں اگر چہ وجوب کا قائل نہیں ہوں میں نے کسی کے ہاتھ پر بیعت ارادت نہیں کی اس لیے کہ شرط قرآن وحدیث اور شرط سلف صالح کے مطابق مجھ کو کوئی شیخ میسر نہیں ہوا میں یہ جانتا ہوں کہ اگر زمانہ شیخ صالح سے خالی ہو تو اس حالت میں خلوص نیت کے ساتھ قرآن وحدیث کا اتباع اور آنحضرت ﷺ پر کثرت سے درود وسلام پڑھنا قائم مقام شیخ کے ہوسکتا ہے۔ حدیث مالک بن انسؓ میں مرسلاً آیا ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا تَرَکتُ فِیکُم اَمرَینَ لَن تَضِلُّوا مَا تَمَسَّکتُم بِھِمَا کِتَابَ اللّٰہِ وَ سُنَّ رَسُولِہٖ رواہ فی الموطا ۔ میں نے تمہارے لیے دو چیزیں چھوڑی ہیں جب تک تم ان پر قائم رہو گے کبھی گمراہ نہ ہو گے ایک کتاب الٰہی اور دوسرے اس کے رسول کی سنت۔ عہد نبوت میں جو بیعت ماثور تھی وہ کبھی ہجرت پر اور کبھی جہاد پر، کبھی ادائے واجبات پر، کبھی ترک کبائر پر مبنی ہوتی تھی۔

حصول مقامات عرفان اور وصول منازل احسان سے اس کو تعلق نہ تھا کیونکہ جب انسان شرعاً متقی ہو جاتا ہے تو بقدر مقدور یہ سب مقامات خود اس پر منکشف ہو جاتے ہیں اس لیے کہ یہ سب اعمال صالحات کے نتائج اور ثمرات ہیں ورنہ نفس اعمال اور محض افعال کوئی چیز نہیں نہ وہ مطلوب شارع ہیں۔''[1]

آخر میں طرق مشائخ کے سلسلے میں سید صدیق حسن خاں نے جو کچھ لکھا ہے یا نسبت کے متعلق ان کا جو خیال ہے وہ بظاہر تو صوفیہ کے سلاسل اور نسبتوں پر تنقید معلوم ہوتا ہے مگر مشائخ کی کتابوں اور ملفوظات کا مطالعہ کرنے والوں سے یہ حقیقت مخفی نہیں ہے کہ نسبت اویسیہ کسی سلسلہ کی محتاج نہیں ہے۔اس پر صوفیہ نے بہت تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

وحدۃ الوجود اور محی الدین ابن العربی سے علماء اہل حدیث کو خاص طور سے بڑی وحشت ہوتی ہے مگر ایک اور اہل حدیث عالم مولانا وحید الزماں حیدر آبادی نے ابن العربی اور ان کے نظریہ وحدۃ الوجود کا نہ صرف دفاع کیا ہے بلکہ اہل حدیث حضرات کو ان کے بارے میں سکوت اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے۔ان کے نزدیک ابن عربی کے بیان کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے خارج اور اپنی مخلوق سے جدا ہے۔نہ وہ غیر کے ساتھ متحد ہو سکتا ہے نہ غیر میں حلول کر سکتا ہے اور نہ غیر اس میں حلول کر سکتا ہے۔حلوکیہ (ایک فرقہ) بے دین اور زندیق ہیں اور اسلام سے خارج ہیں لیکن فرقہ وجودیہ صوفیہ، شیخ ابن العربی کا شمار ان میں نہیں ہوتا ہے۔یہ لوگ نہ تو حلول کے قائل ہیں اور نہ اتحاد کے، بلکہ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ کی ذات مخلوق سے الگ اور عرش پر مستوی ہے۔آگے انہوں نے مزید وضاحت کی ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور تفتازانی نے ابن عربی کی شدید مذمت کی ہے میرے یعنی مولانا وحید الزماں کے نزدیک ان لوگوں نے شیخ کا مفہوم نہیں سمجھا اور نہ اس کی گہرائی میں گئے ہیں۔ دراصل فصوص کے ظاہر الفاظ نے انہیں متوحش کر دیا۔اگر وہ فتوحات کا مطالعہ کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ شیخ ابن العربی اصول اور فروع دونوں میں اہل حدیث تھے۔اہل حدیث حضرات کو مولانا نے مشورہ دیا ہے کہ ان کے لیے قرآن وحدیث کے ظواہر پر عمل پیرا ہونا واجب ہے۔نیز شیخ کے

ا۔سید محمد علی حسن خاں   مآثر صدیقی موسوم بہ سیرت والا جاہی   جلد چہارم   ص ۴۔۵۰

بارے میں وہ سکوت اختیار کریں۔ ان کی کتابوں کا مطالعہ نہ کریں اور ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کردیں۔

شیخ سرہندی بھی مسائل میں ان سے اختلاف رکھتے تھے لیکن انہیں ولی اللہ مانتے تھے اور کہتے تھے جو شیخ کی مذمت اور نکیر کرتا ہے وہ خطرہ میں ہے۔ اسی طرح سید صاحب انہیں صفوۃ عباد اللہ میں شمار کرتے ہیں۔ امام شوکانی نے آخر میں ان کی مذمت سے رجوع کرلیا اور فرمایا کہ میں نے فتوحات کا مطالعہ کیا ہے۔ شیخ کے کلام کو جو فصوص میں ہے صحیح معنیٰ پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ شیخ صفی الدین کا قول ہے کہ حافظ سیوطی کی طرح میرا بھی یہی مذہب ہے کہ ابن العربی کو ولایت حاصل تھی لیکن ان کی کتابوں کے مطالعہ کی حرمت کا قائل ہوں۔[1]

ابن العربی آج کے مفہوم میں اہل حدیث تھے یا کچھ اور؟ یہ ایک الگ مسئلہ ہے۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ تمام اہل حدیث علماء بھی ابن العربی اور ان کے نظریۂ وحدۃ الوجود کو غلط نہیں کہتے۔ ان میں کسی نہ کسی صورت میں ان کا اثبات کرنے والے بھی موجود ہیں۔

بانی جماعت اسلامی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی نے تصوف کو ''چنیا بیگم''[2] کہہ کر اصحاب سلسلہ اور عام مسلمانوں میں بہت ہیجان پیدا کردیا تھا۔ آج بھی وہ ردِ تصوف ہی کے ترجمان سمجھے جاتے ہیں لیکن ان کی تحریریں بھی تصوف کے اثبات سے خالی نہیں ہیں۔ البتہ انہوں نے تصوف کے نام پر سب کچھ قبول کرنے سے انکار کیا ہے:

> ''تصوف کسی ایک چیز کا نام نہیں ہے بلکہ بہت سی مختلف چیزیں اس نام سے موسوم ہوگئی ہیں۔ جس تصوف کی ہم تصدیق کرتے ہیں وہ اور چیز ہے، جس تصوف کی ہم تردید کرتے ہیں وہ ایک دوسری چیز اور جس تصوف کی ہم اصلاح چاہتے ہیں وہ ایک تیسری چیز۔
>
> ایک تصوف وہ ہے جو اسلام کے ابتدائی دور کے صوفیہ میں تھا مثلاً فضیل بن عیاض، ابراہیم ادہم، معروف کرخی وغیرہم رحمہم اللہ۔ اس کا کوئی الگ فلسفہ نہ تھا۔

۱- تفصیل کے لئے دیکھئے: مولانا وحید الزماں حیدرآبادی۔ ''ہدیۃ المہدی'' جلد اوّل دہلی ۱۹۰۷ء ص ۱-۵۰

۲- مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی تجدید واحیائے دین پٹھان کوٹ ص ۴۷ (چوتھا ایڈیشن)

اس کا کوئی الگ طریقہ نہ تھا۔ وہی افکار اور وہی اشغال و اعمال تھے جو کتاب و سنت سے ماخوذ تھے اور ان سب کا وہی مقصود تھا جو اسلام سے مقصود ہے۔ یعنی اخلاص لِلّٰلہ اور توجہ الی اللہ ۔۔۔ اس تصوف کی ہم تصدیق کرتے ہیں اور صرف تصدیق ہی نہیں کرتے بلکہ اس کو زندہ اور شائع کرنا چاہتے ہیں۔'' [1]

مولانا حمید الدین فراہیؒ کی فکر کے حاملین بھی اصلاً تصوف کے مخالفین ہی میں شمار کیے جاتے ہیں اور ان حضرات نے تصوف کے متعلق اپنے اس نظریے اور رویے پر معذرت خواہانہ رویہ بھی اختیار نہیں کیا ہے لیکن ان کی تحریروں میں بھی نفی کے ساتھ اثبات موجود ہے۔ شاید اس لیے کہ تصوف کے مباحث میں ایک مقام ایسا ضرور آتا ہے جب نور باطن دیدہ و دل کے ہر پردے کو ہٹا دیتا ہے۔ ڈاکٹر عبید اللہ فراہی کے ساتھ بھی یہی ہوا ہے اور انہوں نے تصوف کا رد کرتے کرتے قبول کا پہلو بیان کر دیا ہے:

''تصوف کے قائلین کثرت سے یہ بات کہتے رہے ہیں کہ تصوف حال ہے قال نہیں ہے۔ یہ کہنا ایک لحاظ سے صحیح بھی ہے کیونکہ تصوف فقط حال ہے لیکن دوسرے لحاظ سے غلط ہے۔ اس وجہ سے کہ جب وہ اپنے حال کا بیان یا دعویٰ پیش کرتا ہے تو قال کے دائرہ میں آجاتا ہے اور اس وقت خود ہی اپنے کو بحث و نظر کے میزان میں رکھ دیتا ہے۔ یہاں اہل مذہب کو موقع ملتا ہے کہ اسے اپنی دینیات کی عینک سے دیکھیں اور اس کے صحیح یا غلط ہونے کے بارے میں کوئی رائے قائم کریں کیونکہ ہر وہ بات جو خدا اور انسان کے تعلق سے کہی جاتی ہے مذہب جائز طور پر وہاں اپنا دخل رکھتا ہے۔ کوئی صوفی اسے اپنا حال یا ذاتی تجربہ کہہ کر پیچھا نہیں چھڑا سکتا۔ سوائے اس کے کہ خاموشی اختیار کرے اور مذہب کی نظر سے دور رہے۔

تصوف کے عرفان حقیقت کا تمام تر مدار ذوق و حال اور خواب و خیال پر ہے لیکن

۱۔ مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی تجدید و احیائے دین دہلی ص ۹-۱۳۸

دشواری یہ ہے کہ ان میں سے کوئی بھی متعدی نہیں، سب ذاتی اور شخصی ہیں اور اس سے بھی بڑی دشواری یہ ہے کہ یہ تمام اپنی تعریف کے لیے علم اور عقل کے محتاج ہیں اور سب سے بڑی بات یہ کہ سب ظنی ہیں اور معروضات کے دائرے میں آتے ہیں۔ چنانچہ ان کی بنیاد پر حاصل ہونے والے علم و عرفان یا مشاہدۂ حقیقت کو معتبر سمجھنے اور اسے اتباع ظن کے مفید یقین تسلیم کرنے کا ہمارے پاس کوئی جواز نہیں ہے۔ ایسی صورت میں تصوف کو بس فلسفہ ہی کی ایک نوع کہا جا سکتا ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ اسے بجائے نظری و فکری کے ہم ذوقی و حالی فلسفہ کہیں گے یا روحانی و سری۔

رہا حقیقت کا عرفان یا اس کے ادراک کا مسئلہ تو جس طرح عقل اس سے عاجز و قاصر ہے اسی طرح وجد و حال بھی ہے اس وجہ سے کہ ہمارا سارا علم خواہ وہ وجدان سے حاصل ہو یا نظر سے، ظنی و اضافی ہی ہے۔ اطلاقی اور قطعی صداقتوں تک رسائی ان سے مطلقاً نہیں ہو سکتی۔ ہماری پرواز کا منتہیٰ بس تجربہ و مشاہدہ ہے اور وہ خود ہمارے ہی ادراکات و احساسات کے اندر قید ہے۔ اس لیے باہر کی خبر لینے کی کوئی شکل ہی نہیں، سوائے وحی منزل کے جو انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لیے اہل وجد و حال کا یہ کہنا کہ ان کی جانب اوپر سے آتا ہے اور ان پر طاری ہو جاتا ہے، محض ایک خیال آرائی معلوم ہوتا ہے چنانچہ علماء دین نے اسے ماننے سے انکار کر دیا ہے۔۔۔۔

لیکن تلاش حقیقت کے لیے ایک صوفی کی روحانی تگ و تاز جس سے خواہی نخواہی اسے لوٹ آنا ہوتا ہے اگر بہ سلامت لوٹ سکے تو اس کی یہ مراجعت بالکل خالی ہاتھ نہیں ہوتی بلکہ ضبط نفس اور جدت کردار کے ساتھ ہوتی ہے۔ تصوف کے حق میں یہی ایک بات جاتی ہے اور یہ کوئی معمولی بات نہیں ہے۔''[1]

۱۔ ڈاکٹر عبید اللہ فراہی تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی، علی گڑھ ۱۹۸۷ء ص ۸-۶

ڈاکٹر فراہی کے چھیڑے ہوئے مباحث کی کئی جہتیں ہیں۔ اس ضمن میں یہ بحث بھی آسکتی ہے کہ قرآن حکیم، وحی الٰہی کے سوا حصولِ علم کے دیگر ذرائع کو قبول کرتا ہے یا رد؟ مستشرقین نے اس سلسلہ میں کئی اعتراضات کیے ہیں اور بدقسمتی سے خود مسلمانوں نے انہیں اعتراض کے مواقع فراہم کیے ہیں کیونکہ قرآن حکیم تو عقل، احساس، سمع، بصر یا حصول علم کے جو بھی ذرائع ہیں سب کو اس شرط کے ساتھ تسلیم کرتا ہے کہ ان سے ایمان ویقین پر حرف نہ آئے۔ اس لیے عقل وادراک، ذوق ووجدان یا تجربہ واحساس سے حاصل ہونے والے علم کے قرآن وسنت کی روح کے منافی نہ ہونے کی شرط تو حق ہے لیکن حصول علم کے دیگر ذرائع پر روک لگانا صحیح نہیں ہے۔ ڈاکٹر فراہی نے 'سلامتی کے ساتھ واپسی' کی شرط کے ساتھ ایک صوفی کی روحانی تگ وتاز کو غیر معمولی بات کہا ہے۔ یہ تصوف کا اثبات ہی ہے کیونکہ ایک تو روحانی تگ وتاز سے سلامتی کے ساتھ نہ لوٹنے والوں یا نفس اور وسوسوں کی تیار کی ہوئی بھول بھلیوں میں گم ہو جانے والوں کو خود صوفیہ نے صوفی ماننے سے انکار کیا ہے اور دوسرے 'سلامتی کے ساتھ واپسی' کی شرط صرف صوفیہ کے لیے نہیں ہے، فلسفیوں، شاعروں، فقہی بصیرت کا مظاہرہ کرنے والوں اور علم کے دوسرے شعبوں سے تعلق رکھنے والوں کے لیے بھی ہے۔ تصوف کو 'فقہ باطن' کہا گیا ہے۔ جب فقہ ظاہر میں قدم قدم پر اختلاف ہے اور اس اختلاف کے سبب پورے ذخیرۂ فقہ کو رد نہیں کیا جاتا تو فقہ باطن کے لیے اتنا سخت رویہ کیوں ہے؟

پروفیسر اشتیاق احمد ظلّی دینیات اور تاریخ کے عالم ہیں۔ انہوں نے تاریخ اور صوفیہ کے تاریخی تذکروں کی روشنی میں اس حقیقت کو باور کرایا ہے کہ چشتی صوفیہ اور شاہانِ وقت میں مراسم تھے[۲] اس سے انکار کی گنجائش بھی نہیں ہے۔ تاریخ تو یہاں تک بتاتی ہے کہ بہت سے صوفیہ ظالم بادشاہوں اور غاصب جاگیرداروں کے لیے دعائے خیر کیا کرتے تھے مگر اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ہر عہد میں ظالموں اور غاصبوں کے خلاف اٹھنے والی تحریکوں کی قیادت صوفیہ ہی نے کی ہے۔ امام ربانی، شاہ ولی اللہ، سید احمد شہید، ہندوستان میں اس کی مثال ہیں۔ آج بھی چیچنیا میں روسی تسلط کے خلاف جو جنگ لڑی جا رہی ہے اس کی قیادت نقشبندی سلسلہ کے صوفیہ کر رہے ہیں اور اس سلسلہ میں دوسری

۲- ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلّی   سہ ماہی تحقیقات اسلامی   علی گڑھ   جولائی تا اکتوبر ۱۹۹۳ء   ص ۹۰-۲۷۲

اہم بات یہ ہے کہ ظالم بادشاہوں اور اصحاب اقتدار کے لیے صوفیہ کے دعاے خیر کرنے کی جتنی مثالیں ہیں، اس سے کم مثالیں علماء کی نہیں ہیں۔ قوت دفاعیہ کو بگاڑنے اور اربابِ اقتدار کے مفادات کا تحفظ کرنے والے فتاوے جاری کرنے کا کام علماء اور فقہاء ہی کے گروہ کے لوگ سب سے زیادہ کرتے رہے ہیں۔ اس کے باوجود اس گروہ میں ہماری نگاہ اگر صرف اچھوں کے اچھے کارناموں پر ہے تو صوفیہ کے لیے الگ معیار کیوں قائم کیا جائے؟

اس کے علاوہ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ امام ابن تیمیہ کا صوفیہ پر ایک اعتراض یہ بھی تھا کہ وہ اقتدار اور ارباب اقتدار سے لاتعلق رہ کر ان کو من مانی کرنے کا موقع دیتے ہیں۔ اس لیے بھی بعد کے بہت سے صوفیہ نے ارباب اقتدار کے خلاف یا تو مزاحمت کی ہے یا ان سے رشتہ جوڑ کر ان کی خموش تربیت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کچھ پر اس تربیت کا زیادہ اثر ہوا اور کچھ پر کم۔ صوفیہ اور اربابِ اقتدار کا تعلق معالج اور مریض کا تھا۔ اس تعلق کی بنیاد پر یا صوفیہ کی صفوں میں شامل ہو جانے والے گندم نما جو فروشوں کی دنیا طلبی کے سبب تمام صوفیہ کو مطعون کرنا مناسب نہیں ہے۔

پروفیسر ظلّی صاحب نے اپنے ایک اور مضمون میں 'فوائد الفواد' اور 'خیر المجالس' کے حوالے سے صوفیہ میں رائج غیر مسنون اوراد و وظائف اور نمازوں کا جائزہ لیتے ہوئے ایک اصولی بات کہی ہے:

> ''یہ چیزیں چاہے جتنی بھی نیک نیتی سے دین کے اندر داخل کی گئی ہوں اور ان کو داخل کرنے والی چاہے کتنی بھی برگزیدہ ہستیاں رہی ہوں، بہر حال ابتداء اور اضافہ کے ہی زمرہ میں آئیں گی۔ حصول رضائے خداوندی کا طریقہ صرف وہی ہے جو اس کے رسول کی سنت سے ثابت ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی اور جہاں کہیں بھی ہے نا قابل قبول ہے جیسا کہ صحیح حدیث میں وارد ہوا ہے۔ من احدث فی امرنا هذا ما لیس منه فهو رد۔'' [1]

اور اس اصولی بات سے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ اس سلسلے میں ذہن میں رکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ کسی صوفی یا کسی سلسلہ کا کوئی معمول، فرائض و واجبات یا نبی رحمت ﷺ کی کسی سنت

۱- ڈاکٹر اشتیاق احمد ظلّی سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ جنوری تا مارچ ۱۹۸۳ء ص ۶۲-۱۱

کا متبادل نہیں تسلیم کیا گیا ہے۔ جو ایسا سمجھتا ہے وہ زندیق ہے۔ اس کا تعلق روحانی معالجے سے ہے یا سمع و بصر اور قلب و حواس کا زنگ دور کرنے کی کوشش سے تاکہ عبادت میں خشوع و خضوع پیدا ہو جائے۔ اور عبادت وہی ہے جس میں طریقِ نبوی ﷺ دوسرے لفظوں میں سنتِ نبوی ﷺ سے سرِ مو انحراف نہ ہو۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ ان اوراد و وظائف اور نفل نمازوں میں قرآنی آیات و احادیث میں مذکور دعائیں ہی پڑھی جاتی ہیں، تیسرے، بعض نمازیں جو صوفیہ میں مقبول ہیں، احادیث میں بھی مذکور ہیں مثلاً صلوٰۃ التسبیح، ہاں جو وظائف یا اوراد خود ساختہ ہیں یا ان میں غیر مسنون یا ناقابل فہم عبارتیں شامل ہیں وہ قابل قبول نہیں ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ ہر دور میں صوفیہ خود ہی ان کو رد کرتے اور اپنے بہت سے معمول سے رجوع کرتے رہے ہیں۔

تصوف جو اصل میں حقیقت ہے لیکن جس کو کچھ لوگوں نے رسم بنا دیا ہے اس کے کئی نام اور کئی پہلو ہیں۔ تزکیہ و احسان کا ذکر قرآن و حدیث میں ہے۔ طریقت نفس انسانی کو اخلاقی اور نفسانی برائیوں سے پاک کرتی اور ذکر و فکر اور عشق الٰہی کے ذریعہ اس کو اپنی ذات سے فانی کر کے خدا کی ذات سے باقی کرتی ہے۔ اس کا ایک پہلو کشفی علوم سے عبارت ہے اور دوسرا زندگی اور دین کے متعلق روحانی نقطۂ نظر سے اور ان سب کا مقصد معرفت کا حصول ہے۔ اس سے انسان کے دل پر کچھ حقائق منکشف ہوتے ہیں، کچھ معارف قلب پر نازل ہوتے ہیں، وہ کچھ خواب دیکھتا ہے، کچھ آوازیں سنتا ہے، جن سے اس کی کیفیت بدلتی اور مشاہدات و مکاشفات و الہامات سے حقائق کی دریافت ہوتی رہتی ہے لیکن یہ حقائق اعتبار کو اس وقت پہنچتے ہیں جب قرآن و سنت کی تعلیمات کو سمجھنے اور ان پر مخلصانہ عمل کرنے میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ تصوف میں اخذ و اختراع اور قبول و رد کا عمل ہمیشہ جاری رہا ہے۔ اس میں قرآن و سنت کے باہر کی کسی بات یا عمل کے حتمی یا کلی طور پر قبول کیے جانے کے لیے کوئی جگہ ہے نہ ہر بات کے رد کے لیے۔ رد و قبول دونوں جاری ہے اور اس کی ابتداء تصوف کے ابتدائی دور میں ہی ہو گئی تھی۔ چوتھی صدی ہجری کے مصنف ابونصر سراج نے ''کتاب اللمع'' میں چالیس صفحات غلط آراء، اقوال، اعمال اور اشغال پر تنقید میں صرف کیے ہیں اور یہ سلسلہ انقطاع کے بغیر آج تک جاری ہے۔

بابا فرید الدین گنج شکرؒ بھی جو عرف عام میں بابا فریدؒ کے نام سے مشہور ہیں، جن کے مشرب میں بڑی وسعت تھی اور جو مسلمانوں کے علاوہ برصغیر کے غیر مسلموں میں بھی بہت مقبول ہیں، فرائض و واجبات کی ادائیگی پر بہت اصرار کیا کرتے تھے۔ ان کے اشلوک اور شبد سکھوں کی مقدس کتاب ''گروگرنتھ صاحب'' میں بھی شامل ہیں انہوں نے بھی نماز کی پابندی پر اصرار کرتے ہوئے، نماز نہ پڑھنے والوں کی مذمت کی ہے:

پانچوں وقت نماز کو، مسجد میں جو نہ آئے — کرے نہ جو بھی بندگی، سگ کا درجہ پائے

اٹھو فرید وضو کرو، صبح کی پڑھو نماز — کرے نہ سجدہ، کاٹ دو اپنا سرِ ناز [1]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تمام بزرگ ہستیاں یا صوفیہ جنہیں مسلمانوں میں اعتبار حاصل رہا ہے سنت و شریعت کی اتباع میں مستعدی اور اخلاقِ نبویؐ کی متابعت ہی کو ''تصوف'' سمجھتے تھے۔ ''تصوف'' ان کی نظر میں شریعت کے متوازی کوئی راہ نہیں تھی۔ اس کا اعتراف تصوف کا ذوق نہ رکھنے کے باوجود تصوف کے مطالعے میں تعصب کو راہ نہ دینے والے اہلِ قلم نے بھی کیا ہے۔ جن لوگوں نے تصوف کو دین و شریعت سے آزاد یا متوازی راہ ثابت کرنے کی کوشش کی وہ مسترد کر دیے گئے۔ جن لوگوں نے دنیا حاصل کرنے کے لیے صوفیہ کی صورت بنائی وہ سگِ دنیا ہیں اور انہیں پہلے ہی ''صاحب فضول'' قرار دیا جا چکا ہے جو حضرات تصوف کے قائل نہیں ہیں اور اس کے نظری اور عملی پہلوؤں پر قرآن و سنت کی روشنی میں اعتراض کرتے ہیں انہیں اس کا حق حاصل ہے کہ وہ تصوف کے ذوق سے محروم ہیں لیکن انہیں یہ حق نہیں ہے کہ وہ دوسروں کی تحریروں سے ایسے معانی اخذ کریں جو منشائے مصنف کے خلاف ہوں مگر بدقسمتی سے ایک طبقہ یہی کر رہا ہے۔ مثال کے طور پر ۲۰۰۶ء میں ممبئی سے ایک کتاب شائع ہوئی ہے جس کا نام ہے ''تصوف کی اجمالی تاریخ اور اس پر نقد و بحث''۔ کتاب میں مولانا عبدالسلام ندوی کے ۴ رمضامین شامل ہیں جو ماہنامہ 'معارف'، اعظم گڑھ کے ۱۹۳۵ء، ۱۹۳۶ء، ۱۹۳۷ء اور ۱۹۳۸ء کے مختلف شماروں میں شائع ہو چکے تھے۔ مضامین کی تفصیل یہ ہے:

۱۔ اصل اشلوک پنجابی میں ہے۔ یہ اردو ترجمہ زاہدا یرول کی کتاب ''فرید نامہ'' سے لیا گیا ہے۔

۱-تصوف کی اجمالی تاریخ

۲-تصوف کا اثر علوم وفنون پر

۳-صوفیانہ نظامِ اخلاق

۴-تصوف کی تجدید واصلاح

سرورق پر مصنف یعنی مولانا عبدالسلام ندوی کا نام درج ہے۔ پروفیسر کبیر احمد جائسی نے کتاب کو مرتب کرنے اور مقدمہ لکھنے کے علاوہ اس کا نام بھی تجویز کیا ہے مگر مرتب کی حیثیت سے اپنا نام شائع کرنے سے گریز کیا ہے۔ اس سے قاری کو شبہ ہوتا ہے کہ کتاب کا نام بھی مولانا ہی کا تجویز کیا ہوا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پروفیسر جائسی نے نہ صرف یہ کہ کتاب کا نام تجویز کیا ہے بلکہ کتاب کا نام تجویز کرتے ہوئے منشاء مصنف کا خیال بھی نہیں رکھا ہے۔ وہ منشاء مصنف کا خیال رکھتے تو کتاب کا نام ہوتا ''تصوف کی اجمالی تاریخ اور اس کی تجدید واصلاح'' اور کون نہیں جانتا کہ ''تجدید واصلاح'' کی ضرورت اسی کام میں پیش آتی ہے جس کو قبول کرنا مطلوب ہو۔ پروفیسر جائسی نہیں چاہتے تھے کہ مولانا عبدالسلام ندوی کی تحریروں سے تصوف کے اثبات کا کوئی پہلو نکلے اس لیے انہوں نے کتاب کا نام تجویز کرتے ہوئے منشاء مصنف کو پسِ پشت ڈال دیا۔

مولانا ضیاء الدین اصلاحی کے ایک مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ (مولانا عبدالسلام ندوی) معروف معنوں میں کسی خاص مسلک کے پابند نہ تھے ..... چنانچہ تراویح کی آٹھ اور بیس رکعتوں کے بجائے وہ اس کے قائل تھے کہ رمضان میں آخری شب میں تہجد کی آٹھ رکعتیں ضرور پڑھنی چاہئیں۔ یہی تراویح ہے۔ مگر عقلیات سے ان کو شغف تھا اس اعتبار سے وہ معتزلہ کے قریب تر ہوجاتے تھے ....'' پروفیسر جائسی کو لکھنا چاہئے تھا کہ مولانا عبدالسلام ندوی تصوف یعنی فقہ باطن ہی میں بہت سی باتوں کے مخالف اور کچھ باتوں کے حامی نہیں تھے بلکہ فقہی مسائل میں بھی ان کی سوچ سب سے الگ تھی لہٰذا یہ سوال جائز ہے کہ فقہی مسائل پر جب ان کی ہر بات دوسروں کے لیے دلیل نہیں تو تصوف کے سلسلے میں ان کی بات کو کیوں حرف آخر قرار دیا جائے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی بہت اہم ہے کہ مولانا عبدالسلام ندوی نے اپنی کتاب میں ان صوفیہ کا نام احترام سے لیا ہے جو

تصوف کے ذوق چشیدہ تھے مگر شریعت کو مقدم سمجھتے تھے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی تحریروں میں تصوف کے اثبات کا پہلو بھی موجود ہے مگر جائسی صاحب نے اس پہلو سے صرف نظر کیا ہے۔

مولانا یٰسین مظہر صدیقی صاحب عالم دین ہیں۔ انہوں نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ تصوف کے ذوق چشیدہ یا اس کے قائلین میں ہیں اس کے باوجود تصوف کے سلسلے میں انہوں نے جو رائے دی ہے وہ اس قابل ہے کہ تصوف کے مطالعے میں اس رائے کو رہنما اصول کا درجہ دیا جائے:

''مختصر یہ کہ تصوف وطریقت اسلامی فکر وعمل کا ایک بیش قیمت سرمایہ اور قابلِ فخر عطیہ ہے لہٰذا اس سے دست برداری محرومی کا باعث ہے۔ البتہ تصوف وطریقت کے نام پر بدعات وخرافات کا رواج اور غیر اسلامی افکار ونظریات کی تبلیغ قابلِ نفرت ہی نہیں لائقِ رد ہے۔......

...... بقول امام مالک امت اسلامی کے تمام دکھوں کا مداوا اور اس کے تمام ضرویات کی تکمیل اسی نسخۂ کیمیا میں ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لائے تھے اور جس کے ذریعہ صحابہ کرام صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلامی عالمی امت برپا کی۔ ہمیشہ کی طرح آج بھی اسلامی امت کی آخری جائے پناہ اسلامی دین وشریعت ہے جس کا ایک حصہ طریقت بھی ہے۔''[1]

☆☆☆

۱۔ پروفیسر یٰسین مظہر صدیقی۔ حقیقتِ تصوف۔ ایک تحقیقی مطالعہ، کتابی سلسلہ ''الاحسان''۔ الہ آباد۔

تزکیہ واحسان، روحانی ارتقاء اور عرفان ذات وکائنات

ڈاکٹر میر ولی الدین نے اپنی کتاب ''قرآن اور تصوف'' میں علماء ومشائخ سلف کے ایسے کئی اقوال جمع کر دیے ہیں جنہیں تصوف کی تعریف قرار دیا جاسکتا ہے یا جن کی روشنی میں تصوف کی ایک جامع تعریف متعین کرنے کی کوشش کی جاسکتی ہے۔اس لیے طوالت کے باوجود ان اقوال کو یہاں نقل کیا جارہا ہے:

''زمانۂ قدیم وجدید کے اکابرِ صوفیہ کے اقوال تصوف کی تعریف اور صوفیہ کے اوصاف وخصوصیات کے بیان میں بے شمار ملتے ہیں۔ان سب کا استقصاء غیر ضروری ہے، لیکن ان پر طائرانہ نگاہ ڈالی جائے تو ان سب کا حاصل وہی نظر آتا ہے جو شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے تصوف کی جامع و مانع تعریف میں پیش کر دیا ہے۔

تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیۂ نفوس، تصفیۂ اخلاق، تعمیرِ ظاہر و باطن کے احوال کا علم ہوتا ہے تاکہ سعادت ابدی حاصل کی جاسکے، اس کا موضوع بھی تزکیہ وتصفیۂ اخلاق وتعمیر ظاہر و باطن ہے اور اس کی غایت و مقصد سعادت ابدی کا حاصل کرنا ہے۔

اب ہم اپنے اس دعوے کی تائید میں سلف کے چند اقوال نقل کرتے ہیں۔ان سے صوفیہ کے اوصاف وخصوصیاتِ خاصّہ کی بھی تشریح ہوجائے گی۔ اختصار

ہمارے پیش نظر ہے۔

حضرت امام قشیری (۳۷۶ھ تا ۴۶۵ھ) (صاحب رسالہ قشیریہ، جو تصوف پر شاید ''کتاب اللمع'' کے بعد پہلا رسالہ ہے) تصوف کے معنی صفائی کے لیتے ہیں یعنی صفائی باطن یا تصفیۂ اخلاق واصلاح وتعمیر ظاہر وباطن، اسی لیے تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں: ''الصفا محمود بکل لسان و ضده الکدورة وهی مذمومة'' اوراس کی تائید میں ایک حدیث بھی نقل فرماتے ہیں جس سے تصوف کے معنی کی وضاحت ہوتی ہے اوراس کا ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے۔

ابوجحیفہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس تشریف فرما ہوئے اس حالت میں کہ آپ کا رنگ متغیر تھا اور فرمایا کہ دنیا کی صفائی کی گئی اور کدورت باقی رہ گئی ہے، پس آج کل ہر مسلمان کے لیے موت ایک تحفہ ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ''المنقذ من الضلال'' میں ''القول فی طریق الصوفیه'' کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں:

''جب میں ان علوم سے فارغ ہوکر صوفیہ کے طریقہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھے معلوم ہوا کہ ان کا طریقہ علم وعمل سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ان کے علم کا حاصل نفس کی گھاٹیوں کا قطع کرنا، اخلاقِ ذمیمہ اور صفاتِ خبیثہ سے پاک ومنزہ ہونا ہے تاکہ اس کے ذریعہ قلب کو غیر اللہ سے خالی کیا جائے اوراس کو ذکرِ الٰہی سے آراستہ کیا جائے۔''

امام غزالیؒ نے تصنیف وتدریس وافتاء کو چھوڑ کر اپنی شہرت کے عروج کے زمانے میں صوفیہ کے طریق کو اختیار کیا تھا اور جنگلوں میں پھرا کرتے تھے، اسی زمانہ کا ذکر ہے کہ آپ سے ایک شخص نے مل کر کسی مسئلہ میں فتویٰ طلب کیا تو آپ نے اس کو فرمایا کہ ''دور ہو تو نے مجھے ''ایام البطالة'' کی یاد دلائی، اگر تو میرے پاس اس زمانہ میں آتا جب میں تدریس وافتاء کا کام کیا کرتا تھا تو میں تجھے فتویٰ

دیتا۔امام عالی مقام کو اب درس مدرسہ وسوسہ نظر آنے لگا تھا اور آپ نے اس زمانہ کو باطل زمانہ یا بربادی کا وقت قرار دیا۔۔۔۔۔۔

ابوالحسن نوریؒ تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں " التصوف ترك كل حظ النفس " یعنی تصوف حظِ نفس کا چھوڑنا ہے یعنی غیر شرعی حظوظِ نفسانی کا ترک کرنا ہے، صوفی ہویٰ و ہوس سے آزاد ہوتا ہے اور جانتا ہے کہ ع تا در ہوسی اسیر اندر قفسی۔ وہ اپنے نفس کو علم اللہ کے تابع کر دیتا ہے، اس طرح اس کی ہویٰ فنا ہو جاتی ہے، وہ واقف ہے کہ اتباع ہویٰ ضلالت ہے' وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ (سورہ ص: آیت:۲۶) ہلاکت ہے : وَاتَّبَعَ هَوٰهُ فَتَرْدٰى (سورہ طٰہٰ آیت:۱۶)

حضرت بایزید بسطانی نے کیا خوب نصیحت فرمائی تھی۔

نیکو مثلے شنوز پیر بسطام از دانہ طمع ببر کہ رستی از دام

ابوعلی قزوینی تصوف کو پسندیدہ اخلاق قرار دیتے تھے۔ التصوف هو الاخلاق الرضيه 'ابوسہل الصعلوکیؒ' نے اس کی تعریف الاعراض عن الاعتراض سے کی ہے۔اور ابومحمد الجریری نے کہا ہے تصوف ہر نیک خصلت سے مزین ہونا ہے اور تمام بری عادتوں سے قلب کا تخلیہ کرنا ہے اور محمد بن القصاد کے نزدیک : تصوف اخلاق کریمہ ہیں جو بہتر زمانہ میں بہتر شخص سے بہتر قوم کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔ کتانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تصوف خلق ہی کا تو نام ہے جو شخص تجھ سے اخلاقِ حسنہ میں بڑھ گیا وہ تجھ سے صفائی قلب میں بھی بڑھ گیا۔

ان فحول صوفیہ کی ان تمام تعریفوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تصوف تزکیۂ نفس و تصفیۂ اخلاق کا نام ہے۔ کیا انزالِ کتب وارسالِ رسل کی غایت تزکیۂ نفوس و تصفیۂ اخلاق نہیں تھی! حضور انور ﷺ نے اپنی بعثت کا مقصود ہی مکارم اخلاق کی تتمیم بیان فرمائی ہے۔ بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ اَخْلَاقِ اور قرآن عزیز میں آپ کا کام یہ بتلایا گیا ہے۔ يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ یعنی تزکیۂ

اخلاق، تعلیم کتاب و حکمت اور فلاح دارین کا مدار تزکیۂ اخلاق قرار دیا گیا ہے۔:
قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا ۔اب تصوف کے انکار کی گنجائش رہتی ہے اور نہ کسی کو یہ جرأت ہو سکتی ہے کہ اس کو غیر اسلامی چیز قرار دے۔اب ہم تصوف کی ان تعریفات پر غور کریں گے جو ''تعمیر باطن پر زور دیتی ہیں، خود تعمیر باطن کا کیا مفہوم ہے آگے چل کر صاف ہوگا۔

جنیدؒ نے صوفی کی تعریف اس طرح کی ہے : صوفی فانی زخویش و باقی بحق ہوتا ہے، وہ اپنی قیومیت ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت (ہویت وانا) سے باقی ہوتا ہے، وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کی ذات سے اس کو بقا حاصل ہوتی ہے۔

حسین بن منصور نے صوفی کو یوں سمجھا ہے : صوفی وحدانی الذات ہوتا ہے نہ اس کو کوئی قبول کرتا ہے اور نہ وہ کسی کو قبول کرتا ہے، اس کے بصر و بصیرت میں اللہ من حیث الظاہر اور اللہ من حیث الباطن بس جاتا ہے۔وہ غیر اللہ سے منقطع ہو جاتا ہے۔

عمر بن عثمان المکی سے تصوف کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا : صوفی نقد وقت کی قیمت جانتا ہے اور ہر وقت جس کا ہوتا ہے اسی کا ہو رہتا ہے۔

رومیؒ سے پوچھا گیا کہ تصوف کیا ہے؟ تو فرمایا : نفس کا حق کے ساتھ حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دینا ہی تصوف ہے،صوفی اپنے ارادے میں فانی ہوتا ہے اور حق تعالیٰ ہی کا فعل اس میں جاری ہو جاتا ہے، اور اس کے نتیجہ کے طور پر اس کی کوئی مراد باقی نہیں رہتی اور نہ کوئی غرض اور نہ حاجت و مرام، اب وہ شیخ جیلانیؒ کے الفاظ میں '' ساکن الجوارح مطمئن الجنان، مشروح الصدر منور الوجه، عامر البطن غنیاً عن الاشیاء لخالقها ''ہو جاتا ہے۔

معروف کرخیؒ نے تصوف کی تعریف میں فرمایا ہے : تصوف حقائق کی گرفت

اور خلق سے مایوسی ہے۔ جب صوفی پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ درحقیقت نافع وضار حق تعالیٰ ہی ہیں تو پھر وہ ماسوائے حق سے نابینا ہو جاتا ہے اور غیر حق کے لیے نہ سود و زیاں ثابت کرتا ہے اور نہ منع و عطا۔ بلا و عطا میں خدا ہی کو فاعل سمجھتا ہے اور اسباب و وسائط کے لیے کوئی مستقل ہستی نہیں قرار دیتا۔

صوفی خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہوتا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا تھا کہ میں نے تجھے اپنے لیے اختیار کر لیا ہے، غیر سے قطعاً منقطع کر دیا ہے۔ پھر آگے چل کر فرمایا تو مجھ کو ہرگز نہیں دیکھ سکتا۔

اسی معنی میں ذوالنون کا قول ہے: ''صوفیہ وہ ہیں جنہوں نے تمام چیزوں پر خدائے عزوجل کو ترجیح دی اور اس کو پسند کر لیا، تو خدائے عزوجل نے بھی تمام چیزوں پر ان کو ترجیح دی اور پسند کر لیا۔''

صوفی کا مقصود اللہ، مطلوب اللہ، محبوب اللہ ! اس کا جینا، مرنا، اس کی فکر اس کی عبادت صرف اللہ ہی کے لیے ہوتی ہے، وہ ماسوائے حق سے ہر حال میں بیگانہ ہوتا ہے، توجہ بغیر حق سے اس کے قلب کی تخلیص ہو جاتی ہے، اسی معنی میں وہ متصل بحق ہو جاتا ہے اور غیر حق سے منقطع ....

اس کی تعلیم صرف تزکیۂ نفوس و تصفیۂ اخلاق ہی کی حد تک محدود نہیں بلکہ یہ ''علم قرب'' بھی عطا کرتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر صوفی اپنی قیومیت ذاتیہ سے فنا ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت سے باقی ہوتا ہے۔ صوفی کے دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہر بس جاتا ہے اور اس کا علم و عمل من اللہ ہو جاتا ہے۔

اول قدم صوفی کا یہ ہوتا ہے کہ وہ سالک کو یہ سکھلاتا ہے کہ وہ کس طرح ''ہوٰی'' کے پنجہ سے نجات پائے، یعنی اپنے ذاتی نفسی علم سے نکل کر اللہ کے علم میں داخل ہو۔ صوفی کی یہ تعلیم مرتبۂ دین کی تعلیم ہے۔ اس کا خلاصہ صرف دو لفظوں میں ادا

کیا جاسکتا ہے۔ اللہ ہی ہمارے الٰہ ہیں، یعنی وہی ہمارے معبود ہیں، مسجود ہیں، مقصود ہیں، ہمارے رب ہیں، مستعان ہیں، ہم اللہ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور ان ہی سے تمام مرادات وحاجات میں اعانت چاہتے ہیں۔ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ۔ عبادات واستعانت کے نقطۂ نظر سے ہم ماسویٰ اللہ سے کٹ جاتے ہیں اور فقر وذلت یا بندگی کی نسبت اللہ ہی سے جوڑ لیتے ہیں۔ حق تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت پر یہ یقین انسان کو تمام صفات رذیلہ سے پاک اور تمام اوصاف حمیدہ سے آراستہ وپیراستہ کردیتا ہے۔ اس کا قلب کفر وشرک ونفاق وبدعت وفسق وفجور سے پاک ہوجاتا ہے اور ایمان وتوحید وصدق وحسنہ سے مزین۔ تصوف ابتدأً اسی تطہیر قلب کا نام ہے۔ اسی تطہیر قلب کو اوپر کی تعریفوں میں صوفیۂ کرام نے ''حسن خلق'' دخول فی کل خلق سنی والخروج من کل خلق دنی'' یا ''اخلاق کریمہ'' کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔

جب مرتبۂ دین میں ہم کو یہ علم عطا ہوتا ہے کہ اللہ ہی ہمارے الٰہ ہیں ہمیں ان ہی کی عبادت کرنی چاہیے اور ان ہی سے اعانت طلب کرنی چاہیے تو اکثر دلوں میں یہ سوال ناگزیر طور پر پیدا ہوتا ہے کہ اللہ جن کی ہم عبادت کرتے ہیں اور جن سے ذل وافتقار کی نسبت جوڑتے ہیں کہاں ہیں؟ تصوف دراصل اسی سوال کا جواب کتاب اور سنت کی روشنی میں دیتا ہے اور اسی کو علم قرب بھی کہتے ہیں۔ تصوف دراصل علم قرب ہی ہے اور صوفی جو علم قرب سے واقف ہوتا ہے، ذاتِ خلق سے ذات حق کے قرب واقربیت، احاطت ومعیت، اولیت وآخریت، ظاہریت وباطنیت کے تعلق ونسبت کے راز کو جانتا ہے۔ اور نہ صرف جانتا ہے بلکہ اس کو اللہ کا ادراک فی الانفس بھی حاصل ہوتا ہے اور اب اس کا نفس ہی فانی ہوجاتا ہے اور اسی لیے ہم اس کو مقرب کہہ سکتے ہیں۔ دیکھو سورہ واقعہ میں تین جماعتوں کا ذکر کیا گیا ہے: اصحاب یمین، اصحاب شمال اور مقربین۔ علم کے لحاظ سے دو

جماعتیں قرار دی گئی ہیں اور ذات کے لحاظ سے ایک ۔ علم یا تو ہدایتی علم ہوگا یا اضلالی۔ جو لوگ علم ہدایتی کے پیرو ہیں جو علم اللہ ہے، جو دین میں ملتا ہے وہ ''اصحاب یمین'' ہیں۔ فَسَلَامٌ لَکَ مختصر جملہ سے ان کے انجام و عاقبت کی خبر دی گئی ہے۔ اور جو علم اضلالی کے متبع ہیں جو علم نفسی ہے، جس کو 'ہویٰ'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس کے اتباع کا نتیجہ ہلاکت و ضلالت بتایا گیا ہے وہ ''اصحاب شمال'' ہیں فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِیْمٍ وَّ تَصْلِیَۃُ جَحِیْم کے مختصر الفاظ سے ان کے انجام کو ظاہر کیا گیا ہے۔ اب ذات کے اعتبار سے ایک ہی جماعت ہو سکتی ہے اور وہ مقربین کی جماعت ہے۔ یہ لوگ نہ صرف اللہ کا علم رکھتے ہیں بلکہ اللہ کو بھی رکھتے ہیں۔ ان پر سر معیّت کھل گیا ہے، وہ اللہ کو اپنے سے قریب واقرب پاتے ہیں اپنا ظاہر و باطن پاتے ہیں، اوّل و آخر پاتے ہیں، محیط پاتے ہیں اور ساتھ دیکھتے ہیں۔ رَوْحٌ وَرَیْحَانٌ وَّ جَنّتُ نَعِیْم سے ان کو بشارت دی گئی ہے۔

............کائنات من حیث کل کو پیش نظر رکھ کر حقیقت کا اظہار اس طرح کر سکتے ہو۔ :(۱) خالق (۲) مخلوق، (۳) معیت خالق بامخلوق

جو لوگ خالق کو الٰہ جانتے ہیں اور مانتے ہیں، اسی کی عبادت کرتے اور اپنی مانگ کا تعلق اسی سے رکھتے ہیں'' اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْن'' پر قولاً وعملاً ثابت ہیں اور اس صراط مستقیم کے رہرو، وہ اصحابِ یمین ہیں، ان کے لیے دنیا و آخرت میں سلامتی ہے۔ ان کے بعد موت ومغفرت و جنت کا وعدہ کیا گیا ہے۔

جو لوگ مخلوق کو الٰہ جانتے اور مانتے ہیں، اپنی احتیاجات ومرادات کو مخلوق ہی سے وابستہ سمجھتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنی ذلت وفقر (یعنی عبادت واستعانت کا اظہار کرتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنا ہاتھ پھیلاتے ہیں، وہ اصحاب شمال ہیں۔ ''ضالّین ومغضوبین'' ہیں۔ یہ ہالکین کا طبقہ ہے۔

جو لوگ نہ صرف خالق ہی کو الٰہ جانتے اور مانتے بلکہ خالق ومخلوق کے ربط و

معیّت کا علم بھی رکھتے ہیں، راز معیت و سر وحدت سے باخبر ہیں وہی مقربین ہیں۔ ان کے لیے روح و ریحان کا وعدہ ہے اور یہ مقربین کو صرف رویت حق ہی سے مل سکتی ہے اور یہ مقربین بعد موت ہی جنت قرب میں داخل ہو جاتے ہیں۔

صوفی کو مقرب قرار دینے میں ہم منفرد نہیں۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے بھی عوارف المعارف میں یہی بات کہی ہے۔ آگے چل کر اور ایک مرتبہ وضاحت فرماتے ہیں۔ : ہم صوفیہ کے معنی مقربین ہی کے سمجھتے ہیں۔

اب مقربین کے علوم کیا ہیں؟ ان علوم کا تعلق ''سر معیّت'' سے ہے۔ کتاب و سنت سے یہ بات قطعی ہے کہ ذوات خلق آدت حق کے غیر ہیں۔ دونوں میں کلی غیریت ہے اور بدیہی ضدیت اَفَغَیْرَ اللهِ تَتَّقُوْن (سورۂ نحل، آیت: ۵۲) و نیز هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ الله (سوۃ فاطر آیت: ۳) اس کا ثبوت مل رہا ہے۔ باوجود اس غیریت کے ذوات خلق سے ذات حق کی معیت واقربیت واحاطت، اولیت وآخریت، ظاہریت و باطنیت، یا صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں ''عینیت'' بھی کتاب وسنت سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ بظاہر یہ بات متضادسی نظر آتی ہے۔ کتاب وسنت ہی کی روشنی میں اس تناقص کو رفع کرنا چاہیے۔ علم قرب یا تصوف اس تضاد وتناقص کو رفع کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے، حق تعالیٰ کی بات سے ثابت کرتا ہے، ان کے رسول کی تصریح وتفسیر سے ثابت کرتا ہے کہ ہماری ذات ''معلوم'' حق ہے اور غیر ذات حق ہے۔ ہمارے لیے صورت شکل، حد ومقدار، تعین وتحیر ہے اور حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک ومنزہ ہیں۔ ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود ہے، ہم میں صفات عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفات وجودیہ کمالیہ، ہم میں قابلیات امکانیہ مخلوقیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں فعل ہے ہم میں تخلیق فعل نہیں، اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں ہم میں ثابت ہیں مثلاً وجود و انا، صفات وافعال، ملک وحکومت۔ پھر حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذوات خلق سے

کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ یہ تمام اعتبارات ہم میں پائے ضرور جاتے ہیں۔ فرق صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حق تعالیٰ کے لیے کامل و مطلق و قدیم ہیں اور ہمارے لیے ناقص و مفید و حادث......

(صوفی یا مقرب) کتاب و سنت کے بتلانے سے اپنے فقر سے واقف ہو جاتا ہے۔ وہ جاننے لگتا ہے کہ ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصال حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں اور وہ ان تمام اعتبارات کے لحاظ سے ''فقیر'' ہے۔ یَا اَیُّھَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ اِلَی اللّٰهِ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ (سورۃ فاطر آیت: ۱۵) اس لیے وہ جان لیتا ہے کہ حق تعالیٰ ہی حی ہیں ظاہراً و باطناً ھو الحی القیوم، وہی علیم و قدیر ہیں ظاہراً و باطناً ھو العلیم القدیر، وہی سمیع و بصیر ہیں ظاہراً و باطناً و ھو السمیع البصیر (مقابلہ کرو حدیث قرب فرائض سے)

اپنے اس فقر کے امتیاز سے اس کو خود بخود اپنی امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے اور وہ جاننے لگتا ہے کہ اس میں وجود و انا، صفات و افعال مالکیت و حاکمیت ''من الحیث الامانت'' پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا صوفی حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوتا ہے، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوتا ہے، ان ہی کے علم سے جانتا ہے، ان ہی کی قدرت و ارادے سے قدرت و ارادہ رکھتا ہے، ان ہی کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہے۔ حدیث قرب نوافل، گویا اس کے متعلق صحیح ہوتی ہے جس میں تصریح کی گئی ہے۔

کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یده التی یبطش به و رجله التی یمشی بها۔ (رواہ البخاری)

اور بعض روایات کی رو سے فواده الذی یعقل به و لسانه الذی یتکلم به (شرح مشکوٰۃ)

اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ صوفی کے ہاتھ پاؤں ناک کان حق تعالیٰ کے ہو جاتے ہیں اور شاید یہی مطلب ہے جنید کے اس قول کا کہ وہ فانی زخویش و باقی بحق ہو جاتا ہے۔[1]

تصوف کی مندرجہ بالا تعریفوں میں کہیں اشاروں اور کہیں واضح لفظوں میں جو حقیقتیں بیان کی گئی ہیں ان کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ''انسانِ کامل'' کے دو رُخ ہیں، ظاہر و باطن یا قلب و قالب۔ اسی طرح دین کامل کے بھی دو رخ ہیں شریعت و طریقت۔ شریعت، ظاہر یا مذہب کے قالب کے احکام سے بحث کرتی ہے اور طریقت باطن یا اس کے قلب و روح کے احوال سے۔ مثال کے طور پر نماز، روزہ جیسے دینی ارکان و اعمال کی ایک ظاہری صورت ہے اور اس کے احکام فقہ میں بیان کیے گئے ہیں، اسی طرح حضورِ قلب، خشوع و خضوع اور اللہ کے ذکر کے لیے قلب و باطن کے بھی اعمال معین ہیں اور انہیں کے مجموعے کا نام ''فقہ باطن'' ہے۔

عرف عام میں فقہ باطن ہی کا نام تصوف ہے۔ اس کا نام چاہے ''علم احسان'' رکھ لیا جائے یا ''علم قرب'' جیسا کہ خود بہت سے اکابر صوفیہ نے رکھ لیا ہے مگر یہ ایک حقیقت ہے ''صفائی باطن مع پابندی شرع'' کا۔ اور یہ اس لیے ضروری ہے کہ ایمان و عقائد اور اعمال کی قبولیت کے لیے اخلاص و نیک نیتی ضروری ہے اور یہ دونوں باتیں قلبی باطنی تزکیہ سے ہی حاصل ہوتی ہیں اسی لیے مشائخِ اسلام نے تصوف کی لفظی تحقیق میں اختلاف کے باوجود صوفی اسی کو تسلیم کیا ہے جو صفائے قلب کے ساتھ شرع مصطفویؐ کے اتباع کو لازم کر لیتا ہے۔ لیکن انہیں تعریفوں کے تجزیاتی مطالعے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ تصوف کا مقصود تزکیۂ نفس، تہذیب اخلاق اور وہ صفت پیدا کرنے تک محدود نہیں ہے جس کو حدیثِ جبرئیل میں احسان کہا گیا ہے بلکہ اس میں تزکیۂ نفس، محبت و خشیت، احسان و اخلاص اور یقین و توکل جیسی روحانی قلبی صفات کے دوسرے جز یعنی ذکر و فکر میں استغراق اور عشقِ الٰہی کی لو کو تیز تر کر کے اپنی ذات سے فانی اور حیّ و قیوم کی ذات سے باقی ہونے کی کیفیات بھی شامل ہیں کیونکہ طریقت کے مفہوم کی تکمیل کے لیے ان دونوں اجزاء کا یکجا ہونا ضروری ہے اور لفظ

۱۔ قرآن اور تصوف (طبع دوم) ندوۃ المصنفین، دہلی ۱۹۴۸ء ص ۲۲-۱۰

تصوف تو طریقت سے بھی زیادہ وسیع تر مفہوم میں استعمال ہوتا رہا ہے اس لیے

☆ اس میں طریقت کے دونوں اجزاء کے علاوہ علم و عرفان کی مخصوص راہیں اور کشفی علوم و معارف کی جملہ حقیقتیں بھی شامل ہیں۔ انہیں تصوف کی تعریف سے باہر نہیں رکھا جا سکتا اور چونکہ

☆ زندگی اور زندگی کو جوہر زندگی سے آشنا کرنے والے دین سے متعلق مباحث یا ایک مثالی نقطۂ نظر کی بنیاد پر بنائے گئے زندگی کے نقشے بھی صوفیہ کے احوال و اقوال کا حصہ ہیں اس لیے وہ بھی تصوف کی تعریف میں شامل ہیں۔

شیخ محمد غوث گوالیاریؒ نے اپنی کتاب ''جواہرِ خمسہ'' کی ابتداء عابدوں کی عبادت اور ان کے طریقوں کے بیان سے کی ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ دن کے مختلف اوقات، ہفتہ کے مختلف ایام اور سال کے مختلف ماہ میں کون کون سی دعائیں اور نفلی نمازیں پڑھی جائیں۔ اس میں قضاء شدہ نمازوں کے کفارہ کے بیان کے ساتھ روشنی قلب کے لیے پڑھی جانے والی ایک نماز کا بھی بیان ہے اور اس پورے باب میں مصنف نے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ ایک مومن کے لیے قرآن و احادیث سے ماخوذ دعاؤں پر مشتمل، روحانی نصاب کی حیثیت رکھتا ہے جس پر عمل کرنے کے بعد وہ بہت حد تک دل کی کدورتوں اور نفس کی برائیوں یا بشری کمزوریوں پر قابو پا لیتا ہے۔

یہ تصوف کا پہلا جزو ہے حالانکہ غلطی سے اسی کو کل تصوف سمجھ لیا گیا ہے اس میں وصول الی اللہ کے لیے توبہ و پشیمانی، خوف و خشیت، صبر و شکر اور یقین و توکل کے ذریعہ ایک صوفی اپنے نفس یا باطن کو رذائل سے پاک کر کے فضائل سے آراستہ کرنے کی کوشش کرتا ہے جبکہ اس کے دوسرے جزو میں راہِ معرفت طے کرنے کے لیے اس کو ایک ایسے مرشدِ کامل کی ضرورت پیش آتی ہے جو اس راہ کے خطرات اور نشیب و فراز سے آگاہ ہو اور مرید کی رہنمائی و نگرانی کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ دوسرے جوہر میں مشاہدۂ انوارِ الٰہی، خواب میں حق تعالیٰ کو دیکھنے، صفائی دل حاصل کرنے، نفس پر فتح پانے، زہد باطن میں مستحکم رہنے اور سید کونین صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے مشرف ہونے کی دعاؤں کے ساتھ اسماء جبروت اور اللہ سبحانہ تعالیٰ کے ذاتی و صفاتی ناموں کی خاصیت اور ورد کے طریقے بھی بیان

کیے گئے ہیں۔ ان کا مقصود تجلیۂ روح ہے جو عبادات کے بعد کا مرحلہ ہے اس لیے صاحبِ کتاب نے پہلے جوہر میں عابدوں کی عبادات اور ان کے طریقے بیان کرنے کے بعد دوسرے باب میں زاہدوں کے زہد اور ان کے طریقے بھی بیان کر دیے ہیں تا کہ طریقت کے دونوں جزو سے تعارف ہو جائے۔

ان دونوں جوہروں کے تقابلی مطالعے سے طریقۂ نبوت اور طریقۂ تصوف کے فرق کو بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ طریقۂ نبوت قرآن و سنت کے ظاہری اتباع سے عبارت ہے جس میں تجربہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے جبکہ طریقۂ تصوف روحانی ارتقاء کے مختلف مراحل یا فنا و بقا کے تجربات پر محیط ہے۔ نبویؐ طریقے میں خالق و مخلوق یا خدا اور بندوں کے درمیان دوئی نہ صرف برقرار رکھی جاتی ہے بلکہ اس کی حفاظت بھی کی جاتی ہے جبکہ صوفیہ میں بہتوں نے طریقۂ تصوف کا حاصل دوئی کو ختم کر دینا سمجھا ہے۔ اور کچھ دوسرے صوفیہ نے دوئی کے ختم ہو جانے کے بعد کے مرحلے میں ایک اور دوئی کو تسلیم کیا ہے۔

ایک صوفی کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ دنیا و آخرت دونوں سے دستبردار ہو جائے کیونکہ اس کے نزدیک جنت کی طلب بھی خدا کی محبت سے متصادم ہے جبکہ نبویؐ طریقے میں جنت کی طلب اور خدا کی محبت میں کوئی ٹکراؤ نہیں ہے۔ اس کے لیے جنت کی طلب بھی مستحسن ہے کیونکہ اللہ کا دیدار جنت ہی میں ممکن ہے۔

جنید بغدادیؒ کے لفظوں میں ''تصوف نام ہے طبعی میلانات کو مٹانے، انسانی خصوصیات کی نفی کرنے، نفسانی خواہشات کو فنا کرنے اور روحانی صفات کو پروان چڑھانے کا۔ اس لیے صوفیہ ذات و صفات اور ارادے کی نفی کی کوشش کرتے ہیں۔ ابو یزیدؒ کہا کرتے تھے کہ ''میں چاہتا ہوں کہ کچھ نہ چاہوں''[1] مگر چونکہ طریقۂ نبوت میں نہ تو دوئی کو ختم کرنے کی اجازت دی گئی ہے نہ ہی علم اور دوسری انسانی قوتوں کو فی نفسہٖ برا سمجھا گیا ہے اس لیے اس راہ کا سالک نہ تو اپنی صفات یا ارادے کی نفی کرتا ہے نہ ہی اپنی ذات کو فنا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ انبیاء کرام کی دعوت کے مطابق صرف یہ کوشش کرتا ہے کہ انہیں رذائل سے پاک کر کے فضائل سے آراستہ کر لے۔ طریقۂ تصوف میں سخت مجاہدے، خطرناک ریاضتیں اور تعذیب نفس کے انتہائی مشکل طریقے اختیار کیے جاتے ہیں تا کہ

۱- امام ربانی مجدد الف ثانی مکتوبات دفتر اوّل، م ۳۰۲

انسانی صفات کا وجود ہی نہ رہے۔ جبکہ نبوی طریقے میں یہ مطلوب ہیں نہ ان کی اجازت ہے کیونکہ انسانی صفات کا پورے طور پر ختم کر دیا جانا ممکن ہی نہیں ہے۔

صوفیہ کا مقصود اپنی ذات کو فنا کر کے خدا کی ذات میں ضم کر دینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ بے ارادہ اور لاشعوری طور پر بھی اللہ کے ذکر اور عبادت سے لطف اندوز ہونے لگیں۔ اس کے لیے وہ آتش عشق کو تیز تر کرنے والے نفی ذات کے مجاہدے اور مراقبے کا سہارا لیتے ہیں اور اس مراقبے اور مجاہدے کے دوران جب مختلف شکلیں، روشنیاں اور تجلیاں دیکھنے، آوازیں سننے اور ہر آن محسوسات کی نئی نئی منزلوں سے گزرنے لگتے ہیں تو اضطراب و بے چینی میں ہوش و حواس کھو دیتے ہیں۔ اس کو حالت وجد یا سکر کہتے ہیں۔ اس حالت میں ان کی زبان سے ایسے الفاظ نکلتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خدائی کے درجہ تک پہنچ جانے کا دعویٰ کر رہے ہیں حالانکہ یہ الفاظ ''جمع'' کی اس کیفیت کا اظہار ہوتے ہیں جس میں انہیں ذات باری تعالیٰ کے سوا کچھ دکھائی ہی نہیں دیتا۔ لیکن نبویؐ طریقہ میں صحو ہی صحو ہے۔ کیونکہ اس میں فنا اور بقا کا کوئی تجربہ ہے نہ ہی جذبہ وسلوک کا کوئی مرحلہ۔

امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے دونوں طریقوں کے فرق کو بہت اچھی طرح واضح کیا ہے:

''وہ قرب جس کا انحصار فنا و بقا، سلوک اور جذبہ پر ہوتا ہے، قرب ولایت ہے اور امت کے اولیاء کو اس قرب سے نوازا گیا ہے لیکن وہ قربِ الٰہی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ کو آپ ﷺ کی معیت میں حاصل ہوا تھا وہ قرب نبوت تھا جو ان کو آپ ﷺ کی اتباع کے ذریعہ ملا تھا۔ اس قرب میں نہ تو فنا ہے نہ بقاء، نہ جذبہ ہے نہ سلوک اور یہ قرب، قرب ولایت سے کئی گنا افضل ہے کیونکہ یہ حقیقی قرب ہے جبکہ دوسرا قرب ظلّی قرب ہے۔''[1]

لیکن اس فرق کو واضح کرتے ہوئے انہوں نے قرب ولایت کی نفی نہیں کی ہے بلکہ یہ تسلیم کیا ہے کہ امت کے اولیاء کو اس قرب سے بھی نوازا گیا ہے۔ دوسرے مقامات پر انہوں نے قرب ولایت کے سلسلے میں اپنے روحانی تجربات بھی بیان کیے ہیں۔ لہٰذا یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے

۱- امام ربانی مجدد الف ثانی مکتوبات دفتر اوّل ص ۳۱۳

کہ انہوں نے یہ جانتے ہوئے کہ قرب ولایت، حقیقی نہیں ظلّی قرب ہے، اس کو حاصل کرنے کی کوشش کیوں کی؟

اس سلسلہ میں چار بنیادی باتیں قابل توجہ ہیں :

☆ اوّل یہ کہ اب آپ ﷺ کی معیت حاصل ہونے کا امکان بھی باقی نہیں ہے۔

☆ دوم یہ کہ اتباع شریعت وسنت ہی اگرچہ اصل ہے مگر چونکہ اس راہ میں شیطان بھی اپنی ذریت کے ساتھ پوری قوت سے کانٹے بچھانے اور روڑے اٹکانے میں لگا ہوا ہے اس لیے عہدِ نبوی سے زمانی فاصلے کے ساتھ بطور علاج ایسے طریقوں کی ضرورت محسوس کی جاتی رہی ہے جن سے شیطان کے داؤں خالی جائیں اور انسانی طبیعت کو اتباع شریعت وسنت سے مناسبت اور مطابقت پیدا ہو۔

☆ سوم : یہ کہ کچھ طبیعتیں فطرتاً مجاہدہ، مراقبہ اوراذکار واشغال کی طرف مائل ہوتی ہیں اور

☆ چہارم : یہ کہ شیخ علاء الدولہ سمنانی ؒ اور امام ربانی ؒ نے طریقۂ تصوف کے ذریعہ بھی وہ مقامِ قرب حاصل کر کے جو طریقۂ نبوت کا خاصہ یا مقصود ہے اور جس کے بارے میں صحیح حدیث ہے :

''جو بندہ اپنی طاعتوں سے میری قربت تلاش کرتا ہے تو میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں، یہاں تک کہ میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے۔ اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ میں ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے، ثابت کر دیا ہے کہ مسلم صوفیہ کے روحانی ارتقاء کے ایک خاص مرحلے میں طریقۂ نبوت اور طریقۂ تصوف کے تضادات ختم ہو جاتے ہیں [1]

مسلم اور غیر مسلم صوفیوں مثلاً نوفلاطونیوں، جوگیوں اور راہبوں کے مجاہدوں یا روحانی ارتقاء کے مرحلوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ

سالکانِ راہِ نبوت، شریعت کی پابندیوں کو پورے طور پر اپناتے اور اس کے معیار و شرائط پر پورا اترنے کے بعد طریقۂ تصوف کی ابتداء کرتے ہیں اور روحانی ارتقاء کے تمام مراحل طے کر لینے

۱- بخاری، کتاب الرقاق، باب التواضع

کے بعد دوبارہ شریعت کی پابندی کی طرف لوٹتے ہیں جبکہ دوسروں کے لیے ایمان واحسان کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

سالکانِ راہ نبوت کے لیے روحانی ارتقاء کی اعلیٰ ترین منزل ''عبودیت'' ہے جہاں انہیں مبتدیوں کے مقابلے دس گنا زیادہ عبادت کرنی ہوتی ہے کیونکہ ان کی ترقی اور کامیابی کا انحصار شریعت کی مکمل پیروی ہی میں ہے ۱؎ ''جب کہ دوسروں کے لیے طریقۂ تصوف کا اصل مقصد ''الوہیت'' میں شرکت ہے۔ جو مسلم صوفیہ وصل یا درمیان کی منزل میں ٹھہر گئے تھے یا حالت سکر وجذب میں جن کی زبان سے انا الحق، سبحانی ما اعظم شانی اور لیس فی الہ سوی اللہ جیسے الفاظ نکلنے لگے تھے وہ ان کی مغلوبیت کا نتیجہ تھے وہ الوہیت میں شرکت کا عقیدہ نہیں رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابویزید بسطامیؒ جنہوں نے مقام ''جمع'' پر پہنچ کر سبحانی ما اعظم شانی کہا تھا، اس سے آگے کے مقام پر قدم رکھنے کے بعد اپنے اس قول پر توبہ واستغفار کیا کرتے تھے ۲؎ منصور حلاج اور سرمد ''جمع'' کی منزل سے آگے نہیں بڑھے تھے اس لیے انہیں توبہ واستغفار کی شد بد نہیں تھی۔ وہ کسی اور ہی عالم میں اپنے مشاہدات بیان کیے جا رہے تھے۔

پروفیسر نکلسن نے یہ کہتے ہوئے کہ'' فنا ہو جانے کا مطلب خدا کے ساتھ متحد ہو جانا ہے۔'' ۳؎ اس حقیقت کو فراموش کیا ہے کہ مقام ''جمع''، آخری مقام یا منزل نہیں ہے بلکہ اس کے آگے 'فرق بعد الجمع' اور 'فرق مطلق' کی منزلیں بھی ہیں۔ انہوں نے یہ سمجھنے میں بھی غلطی کی ہے کہ فنا اور بقا کا تجربہ الوہیت میں شرکت ہے۔ امام غزالیؒ نے تو یہ بھی تسلیم نہیں کیا ہے کہ'' آخری منزل میں خدا کی صفات بندے کی صفات بن جاتی ہیں'' ان کی صراحت کے مطابق،

☆ سالک اللہ تعالیٰ کی ماہیت میں کبھی شریک نہیں ہوتا۔

☆ وہ الٰہیاتی وجود بھی نہیں بنتا

☆ اللہ کی صفات بھی اس کے وجود میں کبھی سرایت نہیں کرتیں اور

۱۔ امام ربانی، مکتوبات دفتر اوّل، م ۲۷۶

۲۔ ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری۔ تصوف اور شریعت، نئی دہلی ۲۰۰۱ء ص ۸۴

۳۔ نکلسن، آر۔ اے۔، مسٹکس آف اسلام Mystics of Islam، ص، ۱۴۹

وہ اللہ کے ساتھ متحد بھی نہیں ہوتا نہ ہی اللہ اس میں حلول کرتا ہے البتہ انہیں اس بات کا اعتراف ہے کہ سالک ان تمام رذائل سے پاک ہو جاتا ہے جو انسان میں پائے جاتے ہیں اور ان صفات سے متصف ہو جاتا ہے جو اللہ کی صفات کے ''مشابہ'' ہیں۔ اور اس ''مشابہ'' کو بھی انہوں نے یہ کہہ کر واضح کر دیا ہے کہ ''مشابہت یا شرکت صرف نام میں ہوتی ہے سالک کسی بھی حال میں انسانی حدود سے باہر نہیں ہوتا'' ابونصر سراجؒ، امام قشیریؒ اور شیخ علی ہجویریؒ بھی اسی خیال کے حامل ہیں یعنی مسلم صوفیہ نے تصوف یا روحانی ارتقاء کو الوہیت میں شرکت تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔

فنا اور بقاء بھی جو تصوف کا امتیازی پہلو ہے، الوہیت میں شرکت نہیں ہے۔ نہ ہی اس کا مقصد کوئی ایسا علم حاصل کرنا ہے جو شریعت سے متصادم ہو، نہ ہی ایسا کام کرنا ہے جس کا شریعت نے حکم نہیں دیا ہے۔ فنا و بقاء کا مطلب صرف یہ ہے کہ اپنے وجود کی نفی کر کے سالک فقط رضائے الٰہی کے لیے زندہ رہے۔ سالک کا یہ دیکھنا یا محسوس کرنا کہ وہ خدا کے ساتھ متحد ہو کر خدا بن گیا ہے یا زمان و مکان سے ماوراء ہو کر لا متناہی سلسلہ میں ضم ہو گیا ہے یا وہ خدا کا ہاتھ یا علم بن گیا ہے، اس کا واقعی خدا بن جانا نہیں ہوتا، یہ صرف اس کا احساس ہوتا ہے جس کی حیثیت خواب کی سی ہوتی ہے اور پھر یہ خواب کی سی کیفیت بھی ختم ہو جاتی ہے اور اس سے آگے کے مقامات پر وہ اپنی اصل حالت میں آجاتا ہے۔ امام ربانی کے لفظوں میں ''اگر تم خواب دیکھو کہ تم بادشاہ بن گئے ہو تو بادشاہ نہیں بن جاؤ گے اسی طرح جب سالک دیکھتا ہے کہ وہ خدا کے ساتھ متحد ہو کر خدا بن گیا ہے تو وہ خدا نہیں بن جاتا۔''[1]

روحانی ارتقاء یا فنا اور بقا کے تجربہ کا حاصل الوہیت میں شرکت ہے یا مقام عبدیت کا حصول؟ اس کو سمجھنے کے لیے مختلف اوراد و اشغال اور مراقبوں و مجاہدوں کی نوعیت اور ان کے دوران پیدا ہونے والی کیفیت کو سمجھنا ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں حیرت کی بات یہ ہے کہ شیخ غوث گوالیاری جیسے صوفیہ نے تو جن کی لکھی ہوئی بہت سی باتوں، طریقوں اور دعاؤں کی سند طلب کی جاتی ہے، کشفی علوم اور روحانی ریاضتوں کا ایک پورا نظام قائم کیا ہی ہے، شاہ ولی اللہؒ اور ان کے ہم مشرب و ہم مسلک صوفیہ بھی کسی نہ کسی مراقبے، ورد، ضرب اور شغل کی پابندی کرتے رہے ہیں۔

۱۔ ڈاکٹر عبدالحق انصاری نے اپنی کتاب 'تصوف اور شریعت' کے صفحات ۸۳ تا ۸۶ پر کئی اکابر صوفیاء کے اقوال حوالے کے ساتھ بڑی خوبصورتی اور اختصار سے جمع کر دیے ہیں۔

شیخ گوالیاریؒ نے یوگا سے استفادہ کیا تھا۔ان کی کتاب کے چوتھے جوہر میں مشربِ شطار کے اورادواشغال بیان کیے گئے ہیں۔ پانچویں میں تحقیق کے اعمال اور طریقے ہیں اور چونکہ دعوت کا تعلق بھی کشفی علوم اور روحانی ریاضتوں سے ہے، اس لیے ان کو تیسرے جوہر میں بیان کیا گیا ہے مگر سخت قسم کے انتباہ اور ہدایات کے ساتھ۔ ہر شخص اس پر عمل کرسکتا ہے نہ ہی اس کو اس کی اجازت ہے۔اس کے علاوہ کتاب میں لکھے گئے تمام اعمال واشغال واوراد اور مراقبوں اور ضربوں کی انہیں کو اجازت ہے جو کتاب وسنت کے پابند ہوں اس لیے پہلے جوہر میں صرف مستند دعائیں ہی لکھی گئی ہیں یعنی شیخ گوالیاری نے بھی شریعت کی اولیت اور ماثورہ دعاؤں کی فضیلت تسلیم کی ہے۔

شاہ ولی اللہؒ نے ''حجۃ اللہ البالغہ'' اور ''لمعات'' میں انبیاء کرامؑ اور فلاسفہ وصاحبِ حال صوفیہ کے طریقوں کے فرق کو واضح کرتے ہوئے بجاطور پر نبویؐ طریقے کی فضیلت بیان کی ہے:

عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صحابہؓ سے کئی صدیوں بعد تک اہلِ کمال کی توجہ شریعت کے ظاہری اعمال کی بجا آوری پر تھی، دوسری چیزوں پر نہیں۔ان کا احسان یہ تھا کہ نماز اور روزہ ذکر وتلاوت اور حج ادا کریں، صدقہ دیں اور جہاد کریں۔ان میں سے کسی نے بھی ایک لمحے کے لیے مراقبہ نہیں کیا اور اذکار واعمال کے علاوہ کسی اور طریقے سے اللہ کو یاد نہیں کیا، ان کو خدا سے مناجات اور نماز وذکر میں لطف حاصل ہوتا تھا۔ تلاوت کے ذریعہ نصیحت حاصل کرتے تھے، غیر اللہ سے تعلق کو ختم کرنے اور بخل سے نجات پانے کے لیے زکوٰۃ دیا کرتے تھے۔ان میں سے کسی نے نہ چیخ ماری اور نہ ان پر وجد کی کیفیت طاری ہوئی، نہ کسی سے غیر معمولی حرکات سرزد ہوئیں اور نہ ان سے شطحات کا صدور ہوا، تجلی یا استتار جیسی کیفیات سے ناواقف تھے، وہ جنت کے طلبگار تھے اور جہنم سے خائف۔ کشف وکرامات، خوارق عادات یا سکر ان کے یہاں نہیں تھا، اگر کوئی چیز تھی تو اتفاقیہ تھی۔اس کو قصداً محنت سے حاصل نہیں کیا گیا تھا۔ان میں سے اگر کسی نے کہا ''الطبیب امرضنی'' (طبیب ہی نے مجھے بیمار کردیا ہے) تو وہ ایسا ہی ہے جیسے کہ عام آدمی کو کسی چیز میں گہری

بصیرت حاصل ہو۔ ابتدائی عہد میں یہی صورتحال تھی۔[1]

شاہ ولی اللہؒ نے یہاں تک لکھا ہے کہ ''میرا خیال ہے کہ دوسرا طریقہ آپ ﷺ کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے''۔[2] اس کے باوجود وہ ایسے طریقوں کے پابند رہے ہیں قرآن وسنت میں جن کی اصل شاید اشاروں ہی میں تلاش کی جاسکے۔ اس کی وجہ پہلے ہی عرض کی جاچکی ہے کہ عہدِ نبویؐ اور عہدِ صحابہؓ سے بڑھتے زمانی فاصلے کے سبب اشغال واوراد کے نئے نئے طریقے محض اس لیے ایجاد واختیار کیے جاتے رہے ہیں کہ للٰہیت اور خشوع وخضوع میں پڑنے والے خلل دور کیے جاسکیں۔

امام قشیریؒ کی کتاب ''تربیت السلوک'' میں بھی ایسے اشغال بیان کیے گئے ہیں اور ان پر عمل کرنا صوفیہ کا معمول رہا ہے۔ شاہ ولی اللہؒ کو بھی قادریہ، چشتیہ، نقشبندیہ اور مجددیہ سلسلہ کے اشغال کی اجازت تھی۔ ''القول الجمیل'' میں انہوں نے وہ تمام اشغال لکھ دیے ہیں جن کی انہیں اجازت حاصل تھی۔ یہاں صرف مجددیہ سلسلہ کا ایک شغل نقل کیا جارہا ہے اور اس کی مصلحت یہ ہے کہ دوسرے طریقوں کے مقابلے شریعت کے ظاہری اتباع پر زیادہ اصرار کرنے والے سلسلہ کا طریقہ بھی سامنے آجائے:

''شیخ موصوف کے اوران کے تابعین کے کلام سے یا لطائف سے ستہ جہات اور اعتبارات ہیں نفس ناطقہ کے تو وہی نفس ناطقہ ایک اعتبار سے مسمی بقلب ہے اور دوسرے اعتبار سے اس کا روح نام ہے وعلیٰ ہذا القیاس باقی لطائف اور یہی قول ہمارے والد مرشدؒ کا مختار ہے اور مجھ کو ان لطائف کی صورت بتادی تو اوّل ایک دائرہ یعنی کنڈل بنایا اور کہا کہ یہ دل ہے پھر اس دائرے کے اندر دوسرا دائرہ بنایا اور کہا کہ یہ روح ہے یہاں تک کہ چھٹا دائرہ لکھا اور کہا کہ یہ میں ہوں یعنی حقیقت انسانی جس کو آدمی عربی میں انا تعبیر کرتا ہے اور فارسی میں من اور ہندی میں میں بولتا ہے اور میں نے والد سے سنا، فرماتے تھے کہ بعض لطائف بعض کے اندر ہیں اور اس مدعا پر اس حدیث سے استدلال کرتے تھے جو صوفیوں کی زبان پر دائر اور

۱- شاہ ولی اللہ: لمعات تحقیق، نورالحق علوی اور غلام مصطفیٰ، حیدرآباد پاکستان، ۱۹۶۴ء، ص ۱۷-۱۶

۲- شاہ ولی اللہ فیوض الحرمین (مع اردو ترجمہ) دیوبند ص ۱-۱۵۰

مشہور ہے کہ مقرر ابن آدم کے جسم میں دل ہے اور دل میں روح ہے تا آخر لطائف ستہ اور مجھ کو اس حدیث کے الفاظ محفوظ نہیں۔ واللہ اعلم اور خلاصہ یہ کہ شیخ احمد سرہندیؒ کی غرض یہ ہے کہ ان لطائف میں سے ہر لطیفے کو تعلق اور ارتباط ہے بدن کے بعض اعضاء سے تو قلب کا تعلق بائیں چھاتی کے نیچے دو انگل پر ہے اور روح کا ارتباط داہنی چھاتی کے نیچے بمقابلہ دل ہے، اور سر کا تعلق داہنی چھاتی کے اوپر وسط سینے کی طرف جھکتے ہوئے اور خفی بائیں چھاتی کے اوپر وسط کی طرف مائل ہے اور اخفی کا مقام خفی کے اوپر ہے اور سر وسط میں ہے اور نفس کا مقام دماغ کے بطن اوّل میں ہے اور ہر ایک عضو میں اعضائے مذکورہ سے نبض کے مانند حرکت ہے تو شیخ ممدوح اس حرکت کی محافظت کا اور اس حرکت کو اسم ذات خیال کرنے کا امر فرماتے ہیں پھر نفی اور اثبات کا امر کرتے ہیں لا کا لفظ پھیلاتے ہوئے جمیع لطائف مذکورہ پر اور الا اللہ کے لفظ کو دل پر ضرب لگا کر واللہ اعلم۔[1]

شغل یا مراقبہ کوئی بھی ہو اور اس کا تعلق چاہے تصوف کے کسی بھی سلسلہ سے ہو اس پر عمل کرتے ہوئے سالک کی کیفیات بدلتی رہتی ہیں۔ صوفیہ نے اس کو مقام کہا ہے۔ اس کو روحانی ارتقاء کا نام دیا جائے تو مقام کو منزل کہیں گے۔

پہلی منزل پر سالک محسوس کرتا ہے کہ وہ خدا کی ذات سے متحد ہو رہا ہے مگر ایک معنیٰ میں اس میں غیریت کا احساس بھی باقی رہتا ہے مثال کے طور پر اس کو سمندر میں موجیں اور پانی میں برف نظر آتا ہے جو بیک وقت متحد بھی ہیں اور الگ بھی۔ صوفیہ اس کو مقام ''جمع'' کہتے ہیں۔ اس کے بعد کے مقام میں غیریت کا ادنیٰ سا احتمال بھی باقی نہیں رہ جاتا اور سالک میں صرف ایک ایسے وجود واحد کا شعور باقی رہ جاتا ہے جو ہر طرح کے فرق اور امتیاز سے بلند ہوتا ہے۔ صوفیہ اس کو ''جمع الجمع'' کہتے ہیں جو جمع کے بعد کا مقام ہے۔ اس مقام پر عبد و معبود اور کفر و اسلام میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ اسی کیفیت کے نتیجہ میں ابن الفرید، منصور حلاج، جلال الدین رومی، فرید الدین عطار نے شاعرانہ

۱۔ شاہ ولی اللہ القول الجمیل ص ۲-۱۱۱

پیرایہ میں اور محی الدین ابن عربی نے فلسفیانہ سطح پر ایسی باتیں کہہ دی ہیں جنہیں شرعی نقطۂ نظر سے قبول کرنے میں تامل کا اظہار کیا جاتا رہا ہے۔

اس مقام پر سالک کے اعتقاد کے ساتھ اس کے افعال و اعمال بھی متاثر ہوتے ہیں۔ اسی لیے جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے کہ ایک مرتبہ ابو بکر شبلیؒ نماز پڑھنے کھڑے ہوئے تو بہت دیر تک یونہی کھڑے رہے۔ اس کے بعد نماز ادا کی تو کہا کہ ''افسوس اگر نماز پڑھتا ہوں تو انکار کرتا ہوں اور اگر نہیں پڑھتا تو کافر قرار دیا جاتا ہوں'' اسی طرح ایک مرتبہ وہ اذان دے رہے تھے جب "اشهد ان لا اله الا الله اور اشهد ان محمد رسول الله" کہہ چکے تو اللہ کو مخاطب کر کے کہا کہ ''اگر تو اس کا حکم نہ دیتا تو میں تیرے نام کے ساتھ کسی کا نام نہ لیتا۔'' ظاہر ہے یہ دونوں جملے ان کے ذہنی ہیجان اور اعتقاد و واردات میں تضاد کا نتیجہ ہیں۔ پہلے واقعے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نماز پڑھنا معبود اور بندہ کے درمیان دوئی کو تسلیم کرنا ہے جبکہ اس وقت وہ وحدت اور جمع کی منزل میں تھے۔ فرق ثانی نے انہیں احساس دلایا تھا کہ نماز نہ پڑھنا کفر ہے۔ اسی طرح اذان والے واقعے کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ وہ عقیدۂ توحید کی لذتوں میں اس قدر سرشار تھے کہ انہیں اللہ کے سوا کچھ یاد ہی نہیں تھا۔ اسی فرق ثانی نے اس مرحلے میں بھی انہیں احساس دلایا تھا کہ وہ مومن ہیں اور خدا کے وحدہٗ لاشریک ہونے کا علم انہیں اللہ کے رسول ﷺ سے حاصل ہوا ہے۔

اس مقام پر جو ہیجانی کیفیت پیدا ہوتی ہے اس میں صوفیہ کی زبان سے ایسے کلمات نکلنے لگتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خدائی یا فوق الانسانی قوتوں یا درجات کے حاصل کر لینے کے مدعی ہیں۔ انا الحق ، سبحانی، لیس فی جبتی سوی الله اور انا لوح محفوظ ایسے ہی جملے ہیں انہیں شطحات کہتے ہیں۔ جن کیفیات میں شطحات کا صدور ہوتا ہے وہ ان کلمات کے ادا کرنے والوں کے لیے غلط نہیں ہوتے البتہ سننے والوں کو عجیب معلوم ہوتے ہیں۔ وہ انہیں سمجھ نہیں سکتے۔ دوسرے قسم کے شطحات میں ایسے جملے زبان سے نکل جاتے ہیں جو بظاہر تو غلط معلوم ہوتے ہیں مگر ان کی تاویل کی جائے تو صحیح معلوم ہونے لگتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری نے امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کے حوالے سے اس کی مثال ان لفظوں میں دی ہے:

''یہ جملہ کہ جمع محمد ﷺ کی جامعیت اللہ تعالیٰ کی جامعیت کے مقابلے میں زیادہ جامع ہے، بظاہر غلط محسوس ہوتا ہے لیکن شیخ مجددؒ اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ محمد ﷺ کی جامعیت کا مطلب یہ ہے کہ محمد ﷺ حقیقت کے دونوں مراتب امکان اور وجوب کے جامع ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ صرف واجب الوجود ہے۔ اس معنیٰ میں محمد ﷺ کی جامعیت اللہ کی جامعیت سے زیادہ جامع ہے مگر یہ یاد رکھنا چاہیے (شیخ مجدد کہتے ہیں) کہ محمد ﷺ میں وجوب کا جو پہلو ہے وہ وجوب کی صورت ہے حقیقت نہیں ہے۔ جب تک یہ ملحوظ نہ ہو محمد ﷺ کو امکان اور وجوب کا جامع کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ محمد ﷺ صرف ایک مخلوق ہیں، محدود اور منتہی جب کہ اللہ تعالیٰ غیر محدود اور لامنتہیٰ ہے۔'' [۱]

شطحات کی تیسری قسم وہ ہے جس کو تاویل سے بھی صحیح ثابت نہیں کیا جاسکتا مثلاً ابو یزید کا یہ کہنا کہ ''میرا علم علم محمدی سے بلند ہے'' تاویلوں کے باوجود ناقابل قبول ہے۔ مثالیں اور بھی ہیں مگر ان کو یہاں دوہرانے کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ منصور حلاج جیسے چند صوفیہ کے استثنیٰ کے ساتھ مشائخ کا عمومی رجحان یہ ہے کہ کاملین کی علامت صحو ہے نہ کہ سکر۔

جمع اور جمع الجمع کی کیفیات ان لوگوں کے لیے معراج ہیں جو تصوف کا مقصود الوہیت میں شرکت قرار دیتے ہیں۔ نکلسن وغیرہ کو اسی مقام پر ٹھہر جانے والے صوفیہ کے احوال سے مغالطہ ہوا ہے۔ مغربی دانشوروں کا یہ لکھنا بھی کہ تجربۂ اتحاد Unitive Experience ہے جو نوفلاطونی فلسفیوں، ہندو جوگیوں اور یہودی وعیسائی راہبوں کو بھی حاصل ہوجاتا ہے اسی باعث ہے۔ ان لوگوں کو اس حقیقت کا احساس ہی نہیں تھا کہ جمع اور جمع الجمع کے بعد بھی مقامات ہیں۔ روحانی ارتقاء کی انہیں بعد کی منازل سے اس خیال کی تردید ہوتی ہے کہ وحدت کاملہ ہی اصل ہے۔

جمع اور جمع الجمع کے بعد کی کیفیت کو فرق ثانی یا فرق بعد الجمع کہا گیا ہے۔ اس مقام پر سالک جذب وسکر سے صحو کی حالت میں آتا ہے تاکہ وقت پر اپنے فرائض منصبی کو ادا کرسکے۔ اس کی یہ حیثیت ذاتی نہیں ہوتی بلکہ ''اللہ کے لیے اور اللہ کے ساتھ'' ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ منصور حلاج

۱۔ ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری تصوف اور شریعت نئی دہلی ۲۰۰۱ء ص ۷۵

اگرچہ انا الحق کہتے تھے مگر دار پر چڑھائے جانے سے پہلے قید خانہ میں بھی ہر روز پانچ سو رکعت نفل پڑھا کرتے تھے۔ اور جو کھانا حکمرانوں کی طرف سے انہیں ملتا تھا وہ اگرچہ ان کے لیے حلال تھا مگر اس کھانے کو استعمال کرنے سے انکار کرتے تھے۔ [1]

امام ربانی نے جمع کے تجربہ کے تین لازمی ثمرات بیان کیے ہیں۔

(الف) کائنات کی ہر چیز کو خیر مانتے ہوئے خیر و شر کی تفریق نہ قبول کرنا۔

(ب) ہر عقیدہ و مذہب کو درست و صحیح مانتے ہوئے کسی پر بھی تنقید نہ کرنا اور

(ج) خود کو خدا کے ساتھ متحد گردانتے ہوئے "سب کچھ وہی ہے" میں یقین کرنا۔

اس کے بعد کے مقام پر یہ تمام کیفیات ختم ہونے لگتی ہیں۔ لیکن جمع اور جمع الجمع کے بعد کے مقام پر تفریق کی یہ کیفیت اس معنیٰ میں مختلف ہے کہ اس میں فرق کا احساس للّٰہ اور مع اللّٰہ (یعنی اللہ کے لیے اور اللہ کے ساتھ) ہوتا ہے جبکہ جمع اور جمع الجمع سے پہلے کا فرق للناس اور مع الناس (یعنی لوگوں کے لیے اور لوگوں کے ساتھ) ہوتا ہے۔ ابو یزید بسطامیؒ نے، جنہوں نے کبھی سبحانی ما اعظم شانی کہا تھا، اس کیفیت کے بارے میں لکھا ہے:

> فصل کے بعد وصل آتا ہے۔ پھر وصل کے بعد فصل آتا ہے۔ دونوں جدا جدا کیفیتیں ہیں اور دونوں کے نام بھی الگ الگ ہیں۔ جب سالک فصل کے بعد وصل کے مقام تک پہنچتا ہے تو اسے خدا تعالیٰ کے غیب ازلی کا احساس ہوتا ہے۔ پھر جب مزید ترقی کرتا ہے تو فصل عود کر آتا ہے لیکن یہ فصل ایسا فصل ہوتا ہے جو نہ وصل کی نفی کرتا ہے اور نہ فصل کی۔" [2]

ابن عربیؒ نے جمع کی اس کیفیت کو جس میں فرق کی کلیتہً نفی ہو جہالت سے تعبیر کیا ہے جبکہ امام ربانیؒ کے لفظوں میں جمع 'کفر طریقت' ہے اور تفرقہ "اسلام طریقت" اور "اسلام طریقت" عبارت ہے اس فرق سے جو جمع کے بعد پیدا ہوتا ہے اور جس میں تفریق کا احساس از سر نو عود کر آتا ہے اور حق و باطل اور خیر و شر میں امتیاز نظر آنے لگتا ہے۔ [3] اس مقام پر سالک اتباعِ سنت کا اہتمام

۱-عوارف المعارف ص ۵-۵۲۴ ۲-امام ربانی مجدد الف ثانیؒ مکتوبات دفتر سوم، مکتوب ۳۳

۳-امام ربانی مجدد الف ثانیؒ مکتوبات دفتر دوم، مکتوب ۹۵

کرتا ہے۔

فرق مطلق کا مقام روحانی تجربہ کا اعلیٰ ترین مقام ہے کیونکہ صوفی کا سلوک دراصل جمع و اتحاد کی راہ اور فنا و بقا کے واسطے سے فرق سے فرق کی طرف واپسی اور عبودیت کی بازیافت ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے سلوک کے آغاز و انجام کے بارے میں یہی بات اپنے خصوصی اسلوب میں بیان کی ہے:

''آغاز کے معنیٰ ہیں عامیانہ زندگی کو ترک کر کے شریعت اور تقدیر کو علیٰ حالہ تسلیم کر لینا اور انجام کے معنیٰ ہیں معمولاتِ زندگی کی طرف اس طرح لوٹ آنا کہ شریعت کی پاسداری قائم رہے۔''[1]

عجیب بات ہے کہ بیشتر صوفیہ نے فرق مطلق کے تجربہ کو یا تو سرے سے بیان ہی نہیں کیا ہے یا اشاروں کا سہارا لیا ہے۔ شاید اس لیے کہ بقول ابویزید بسطامیؒ جو اللہ تعالیٰ کو جان لیتا ہے وہ اس قدر حیرت زدہ رہ جاتا ہے کہ بول نہیں پاتا۔'' لیکن چونکہ شیخ علاء الدولہ سمنانیؒ اور امام ربانی مجدد الف ثانیؒ صحو کی اس منزل پر تھے جہاں کم ہی صوفیہ پہنچے ہیں اس لیے انہوں نے اس کی پوری تفصیل بیان کر دی ہے۔ شیخ سمنانیؒ کے نزدیک یہی ولایت ہے اور تصوف کی روح بھی۔ اس منزل و مقام پر خدا کی ورائیت کا احساس مکمل ہو جاتا ہے۔

ملا جامیؒ نے شیخ علاء الدولہ سمنانیؒ کا ایک خط نقل کیا ہے جو انہوں نے عبدالرزاق کاشی کے نام لکھا تھا۔ ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری نے اس کا ترجمہ پیش کیا ہے جو شکریہ کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے جس سے روحانی ارتقاء کے آخری مرحلہ میں ورائیت کے احساس کا اثبات ہوتا ہے:

''ابتدائے سلوک میں میں نے چند روز اسی حالت میں گزارے، جس حالت کا کیشی نے اپنی اس رباعی میں ذکر کیا ہے:

ہر نفس کہ برتختہ ہستی پیدا است
آں صورت آن کس است کاں نقش آراست

۱۔ سید علی ہجویری کشف المحجوب ص ۳۶

دریائے کہن چوں برزند موج
نو موجش خوانند در حقیقت دریاست

ہر نفس جو دنیا میں وجود پذیر ہوتا ہے، وہ دراصل اس کے پیدا کرنے والے کی ہی صورت ہوتی ہے، جیسے دریا میں جب نئی موجیں اٹھتی ہیں تو اگرچہ ان کو موج کہا جاتا ہے، لیکن وہ دریا ہی ہوتی ہیں۔

میں نے اس حالت کا خوب لطف اٹھایا، لیکن جلد ہی میں نے اس حالت کو پیچھے چھوڑ دیا۔ میرا مطلب ہے کہ میں جب مکاشفے کی ابتدائی اور درمیانی منزل طے کر کے آخری مرحلے میں پہنچا تو پچھلے تجربات کی غلطی واضح ہو گئی اور اس نئی منزل پر پہنچ کر اطمینان بھی ہوا اور مسرت بھی ہوئی۔ مکاشفے کے درمیانی مراحل میں مجھ پر بھی ایسے معارف آشکار ہوئے، جن کا تذکرہ کیشی نے کیا ہے۔ میں نے اللہ تعالیٰ کو بحر مواج کی صورت میں دیکھا، جس کی کچھ موجیں فنا ہو رہی تھیں اور کئی نئی وجود میں آ رہی تھیں۔ مخلوقات کو چھوٹے بڑے دائروں کی شکل میں دیکھا۔ ان میں سے بعض رحمت خداوندی کے حصول پر خوش تھے اور اپنی خوبیوں کے اعتبار سے وسیع بھی تھے اور بعض قہر خداوندی کا مستوجب ہونے کی وجہ سے پراگندہ حال تھے اور اپنی بدبختیوں کے اعتبار سے ان کے دائرے بھی تنگ تھے۔ سمندر محافظ کی حیثیت سے کچھ کی حفاظت کر رہا تھا اور فنا کرنے والے کی حیثیت سے کچھ کو فنا کر رہا تھا اور خالق کی حیثیت سے نئی موجیں تخلیق کر رہا تھا۔ لیکن جب میں آخری مکاشفے پر پہنچا تو حق الیقین کی ہوا چلنے لگی اور سارے معارف کو اڑا لے گئی، جو ابتدائی اور درمیانی مراحل میں منکشف ہوتے تھے۔

اے عزیز من! سچا یقین حقیقت سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور شریعت کے مطابق ہوتا ہے۔ مکاشفے کی ابتداء میں تمہیں علم الیقین، درمیانی مرحلے میں عین الیقین اور آخری مرحلے میں حق الیقین حاصل ہوتا ہے۔ حق الیقین کو اللہ تعالیٰ نے صرف لفظ

یقین سے تعبیر کیا ہے۔'' واعبد ربك حتی یاتیك الیقین '' یقین صرف مکاشفے کے آخری مرحلے میں حاصل ہوتا ہے اور اس مقام تک رسائی حاصل کرنے کے بعد سالک جو کچھ بھی کہے گا وہ حق ہی ہوگا کچھ اور نہیں۔

صاحب منازل السائرین توحید کو سالک کا آخری مقام قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ یہ اسّی واں مقام ہے سواں اور آخری مقام عبودیت ہے۔ یعنی شعور کی حالت میں جمال الٰہی کے فیضان سے بندے کا اپنی اصل کی طرف رجوع کرنا۔ شیخ جنیدؒ سے سوال کیا گیا : ''سلوک کی آخری غایت کیا ہے؟ فرمایا : ابتداء کی طرف واپسی'' [1]

یہ صحیح ہے کہ غیر مسلم صوفیہ میں تقریباً سبھی نے اور مسلم صوفیہ میں چند نے مثلاً ابن عربیؒ، شیخ عبداللہ انصاریؒ اور ملا جامیؒ نے توحید بمعنی جمع واتحاد کو سلوک کی آخری منزل قرار دیا ہے لیکن شیخ جنید بغدادیؒ ، شیخ عبدالقادر جیلانیؒ ، شیخ شہاب الدین سہروردیؒ ، خواجہ بہاء الدین نقش بندیؒ ، شیخ علاؤالدولہ سمنانیؒ اور امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے اس کو سلوک کی درمیانی منزلوں میں سے ایک منزل تسلیم کیا ہے۔

امام ربانی نے اپنے جو تجربات اپنے مرشد خواجہ باقی باللہ کو لکھے تھے۔[2] ان سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے تجربہ میں انہوں نے ہر ذرہ کو خدا دیکھا تھا، اس کے بعد یہ خیال پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا عین نہیں کائنات کے ساتھ متحد ہے۔ اس کے بعد کے مرحلے میں انہوں نے دیکھا کہ اللہ تعالیٰ کائنات کے اندر ہے نہ باہر یعنی وہ کائنات سے متحد ہے نہ مختلف، لیکن اس مرحلے میں بھی معیت اور احاطہ کا احساس پورے طور پر ختم نہیں ہوا تھا، اس لیے وہ خالق کائنات کی ورائیت کا احساس نہیں کر پائے تھے مگر جب وہ اس سے بھی آگے کے مقام پر پہنچے تو انہیں احساس ہوا کہ خالق کائنات اور کائنات کے درمیان تعلقات کی جو مختلف نوعیتیں نظر آ رہی تھیں، اللہ تعالیٰ ان سے کلیتہً وراء اور منزہ ہے۔

اس اعلیٰ ترین مقام پر امام ربانیؒ نے ایک علم سے سرفراز کیے جانے کا بھی ذکر کیا ہے جس

۱- ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری تصوف اور شریعت نئی دہلی ۲۰۰۱ء ص ۹-۶۸

۱- امام ربانیؒ مکتوبات دفتر اول مکتوب ۲۹۰

سے انہیں معلوم ہوا کہ ان کا شہود باوجود یکہ ایک ماورائی حقیقت ہے مگر خدا نہیں ہے بلکہ خدا کی تخلیقی نسبت کی صرف ایک علامتی شکل ہے۔ یہ پہلو بھی تصوف کا مقبول ترین پہلو ہے۔ ہر زمانہ، ہر زمین اور مذہبی روحانی نظام میں اس کی کوئی نہ کوئی شکل ضرور رائج رہی ہے۔ علماء اسلام مشاہدات، مکاشفات، الہامات، ہواتف القاء، رویاء اور خواطر کے عقل و وحی سے الگ، حصول علم کے مستقل ذریعہ ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں تفصیل سے گفتگو کرتے رہے ہیں۔ ان کے نزدیک کشفی علوم کا اثبات ان آیات سے ہوتا ہے جن میں تقویٰ اختیار کرنے والوں کو صحیح و غلط کی پہچان عطا فرمانے[1] اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کو اپنی راہ دکھانے[2] کا اعلان خود عالم الغیب والشہادہ نے کیا ہے۔ البتہ انہوں نے ان علوم کی درجہ بندی کرتے ہوئے یہ وضاحت بھی کر دی ہے کہ کشفی علوم سے ماضی، حال اور مستقبل کے ان واقعات کا علم ہوتا ہے جو عام لوگوں کو معلوم نہیں ہوتے، اسی طرح کسی شرعی مسئلہ میں جب دلائل دونوں طرف ہوں تو کشف اور کشفی علوم سے فیصلہ کرنے میں مدد ملتی ہے مگر جہاں تک عقائد اور دیگر شرعی امور کا تعلق ہے ان کے بارے میں صوفیہ ان کو دلیل نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک حلال و حرام کے جاننے کا معیار، قرآن و سنت ہے یا مجتہدین کا اجتہاد اور امت کا اجماع۔ اعمال کے درجات یعنی فرض، واجب، مندوب، مکروہ اور مباح جاننے کے بھی یہی ذرائع ہیں، کشفی علوم کا ان میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ان کے ذریعہ نہ تو کسی چیز کی حرمت ثابت کی جاسکتی ہے نہ ہی حلت۔

اکثر صوفیہ کشفی علوم کو بذات خود صحیح سمجھتے ہیں مگر انہیں تسلیم ہے کہ ان کی بنیاد پر رائے یا نظریہ قائم کرنے والوں سے غلطی ہوسکتی ہے اور چونکہ کشفی علوم میں ہر شخص کی رائے یا نظریہ الگ ہوسکتا ہے اس لیے دوسروں کو اس کا مکلف بھی نہیں بنایا جاسکتا۔

صوفیۂ کرام کسی ایسے کشفی علم کے قائل نہیں ہیں جس سے وحی کی حیثیت و اہمیت کی نفی ہوتی ہو۔ ان کا ایمان ہے کہ انبیاء کرام پر وحی ہوتی ہے اور اولیاء کرام پر الہام۔ وحی فرشتہ کے ذریعہ ہوتی ہے اس لیے حدیث قدسی کو وحی قرآن نہیں کہتے۔ وحی کشف شہودی بھی ہوتی ہے اور معنوی بھی، جبکہ الہام صرف کشف معنوی ہے۔ وحی نبوت کے ساتھ خاص و مربوط اور تبلیغ کے ساتھ مشروط ہے جبکہ

۱- الانفال: ۲۹
۲- العنکبوت: ۶۹

الہام ولایت کا خاصہ ہے اور تبلیغ کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کائنات اپنے ابداع اور تخلیق کے بعد بھی بقاء وارتقاء کے لیے ہر لمحہ حق تعالیٰ کی توجہ کی محتاج ہے اور اس کی توجہ یہ ہے کہ یہ کائنات اس کی ذات وصفات سے قائم ہے اور اس کی کوئی صفت کسی لمحہ معطل نہیں ہوتی۔ چونکہ اس کی صفات میں ایک صفت کلام بھی ہے اس لیے وہ اپنی مخلوقات سے ان کی استعداد کے مطابق ہم کلام ہوتا رہتا ہے۔ استعداد کے مطابق شرف ہم کلامی کا مطلب یہ ہے کہ حضرت موسیٰؑ سے اس نے براہ راست گفتگو کی تھی۔ کلّم اللّٰہ موسیٰ تکلیماً۔ کسی سے وحی کے ذریعہ ہم کلام ہوتا ہے اور کسی سے ہم کلامی کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ فرشتے کے ذریعہ اس کے دل میں جو چاہتا ہے القاء فرما دیتا ہے۔ جیسا کہ اس نے موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کی والدہ کے دلوں میں القاء فرما دیا تھا۔ کسی سے من وراء حجاب یعنی پردہ کے پیچھے سے کلام کرتا ہے اور کسی کے دل میں براہ راست بھی جو چاہتا ہے القاء فرما دیتا ہے جیسے شہد کی مکھی کو القاء ہوتا ہے اور اس القاء کو بھی وحی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ و اَوْحیٰ رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ کسی سے رویاءِ صادقہ یعنی خواب میں باتیں ہوتی ہیں۔ غرض اللہ تعالیٰ کی اپنے بندوں سے ہم کلامی کی بہت سی صورتیں ہیں البتہ ضعف و قوت اور زیادہ وکم واضح ہونے کے لحاظ سے ان میں کچھ قوی واکمل ہیں، کچھ کمزور وکم تر ہیں اور کچھ ضعیف تر۔ قوی واکمل صورت یہ ہے کہ اللہ کا کلام اللہ کے رسول کو اس طرح پہنچا دیا جاتا ہے کہ وہ ان کے عقل ونفس میں منقش ہو جاتا ہے اور رسول انہیں یاد بھی رکھتے ہیں اور دوسروں کے سامنے بیان بھی کرتے ہیں۔ یہ وحی ہے اور نبوت کے ساتھ مخصوص ہے۔

دوسرا مرتبہ جو پہلے مرتبہ کے مقابلہ میں کمزور اور کمتر درجہ کا ہے، یہ ہے کہ کلام الٰہی اس نفس تک پہنچ جائے جو اس کلام کے قبول کرنے کی صلاحیت واستعداد رکھتا ہو جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کے دل میں اللہ تعالیٰ نے یہ بات ڈال دی تھی کہ وہ موسیٰ علیہ السلام کو دودھ پلا کر صندوق میں بند کر کے دریا میں ڈال دیں۔[1]

اس وحی خفی اور تعلیم سرّی یا القاء نے ان کی والدہ کے نفس کو خوابِ غفلت سے بیدار کر دیا اور ان کا دل اپنے بیٹے کے متعلق تردد اور دشمنوں کے خوف سے مامون ہو گیا۔ اسی نوع کی وحی عیسیٰ

۱۔ سورہ طٰہٰ، آیت: ۳۸

علیہ السلام کی والدہ حضرت مریمؑ کو بھی ہوئی تھی جبکہ درخت کے نیچے سے ان کو آواز آئی کہ غمگین مت ہو۔[1]

ہم سبھی جانتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی والدہ اور عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ پیغمبر نہ تھیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ وحی کا یہ مرتبہ جسے القاء اور الہام کہتے ہیں حق تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے بھی رکھا ہے جو نبی یا رسول نہیں۔ خضر علیہ السلام کو علم لدنی کی تعلیم ہوئی جن کی بابت حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْماً [2] (اور ہم نے ان کو اپنے خاص علم میں سے تعلیم کیا) رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بے شک ہرامت کے اندر اللہ تعالیٰ کے ایسے بندے ہیں جن سے اللہ تعالیٰ ہم کلام ہوتا ہے پھر آپ نے اپنے بعض اصحاب کی جانب اشارہ فرمایا۔ بعض روایات کے مطابق حضرت عمرؓ کی جانب اشارہ فرمایا۔

تیسرا مرتبہ وحی کا جو دوسرے مرتبہ سے بھی ضعیف تر ہے یہ ہے کہ حق تعالیٰ نفوس کو ان کاموں کی تعلیم فرماتا ہے جو ان نفوس کے مقاصد سے متعلق ہیں۔ جیسے مکڑی کا جالا بننا، ریشم کے کیڑے کا ریشم تیار کرنا، شہد کی مکھی کا چھتہ بنانا۔[3]

مکھی پر کوئی فرشتہ نازل نہیں ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے استعداد پیدا کر کے اس کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ وہ اپنی صلاحیت واستعداد کو کام میں لائے۔

نفوس ناطقہ بھی جب ایک حد تک کمالاتِ معنوی حاصل کر لیتے ہیں اور طبیعت کی کدورتوں سے پاک ہو جاتے ہیں تو فطرتاً ان کی توجہ عالم سفلی سے ہٹ کر عالم علوی کی جانب مائل ہو جاتی ہے اور خصائل ملکوتی کے غلبہ سے ان میں علوم آسمانی کی تحصیل کا شوق دامن گیر ہوتا ہے۔

اس لیے صوفیہ کے نزدیک حصول علم کے دو ذرائع ہیں۔ ایک تو وہی طریقہ جو استاذ اور کتاب ونصاب کا عام طریقہ ہے اور دوسرا باطنی یا تفکر ومراقبے کا طریقہ۔ تفکر کا مطلب یہ ہے کہ نفس مدت، حیلہ اور آلہ سے ایسے علوم کو تلاش کرنے کی سعی کرے جو عام لوگوں سے مخفی ہیں اور مراقبہ یہ ہے

۱۔ مریم ۲۴
۲۔ الکہف ۶۵
۳۔ النحل ۶۸

کہ دل کو دوسرے خیالات سے ہٹا کر کسی ایک خیال پر مرکوز کر دیا جائے۔ اس سلسلہ کی ایک تیسری چیز بھی ہے جس کو حدس کہتے ہیں۔ تفکر اور حدس میں فرق یہ ہے کہ تفکر سے کوئی بات معلوم کرنے کے لیے غور و خوض یا طبیعت پر زور دینے کی ضرورت پیش آتی ہے لیکن حدس میں غور و خوض کے بغیر دفعتاً ایک بات دل میں القاء ہو جاتی ہے۔ تفکر کے مقابلہ حدس نفوس کاملہ سے قریب تر ہے۔ اس سے فراست پیدا ہوتی ہے جو اللہ کا نور ہے اور مومن اس سے دیکھتا اور فائدہ اٹھاتا ہے۔ پیغمبر اعظم و آخر صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تم مومن کی فراست سے ڈرو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دکھتا ہے۔ یہی وہ فراست ہے جو حدس سے پیدا ہوتی ہے اور الہام کا زینہ بن جاتی ہے۔

انسان جب حدس کے ذریعہ عالم بالا کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اخفاء و ابہام کے پردوں میں اس پر نئے نئے علوم کا انکشاف ہوتا ہے۔ بعض حالت بیداری میں اس کے ظہور کے متحمل ہوتے ہیں اور بعض نہیں ہوتے۔ انہیں یہ جلوے خواب میں دکھائے جاتے ہیں اور اس طرح غیب کے اسرار عالم رویا کی صورتوں اور شکلوں اور مثالوں کی صورت میں اس پر منکشف ہونے لگتے ہیں۔

عالم رویاء کے ذریعہ انکشاف حاصل کرنے کا مرتبہ الہام سے بھی کمتر ہے۔ الہام کا مرتبہ فرشتہ کے نازل ہونے سے جسے وحی کہتے ہیں اور وحی کا مرتبہ صریح مکالمہ سے جس کو وحی صریح کہتے ہیں، کمتر ہے۔ اسرار غیب کے ظہور کی انتہائی شان صریح مکالمہ کی شکل میں اولوالعزم رسولوں کے لیے مختص ہے۔ وحی انبیاء میں سے رسولوں کے لیے مختص ہے۔ وحی فی المنام یعنی خواب میں وحی ہونا، بھی انبیاء ہی کے لیے ہے۔ البتہ اولیاء اللہ الہام کی دولت سے نوازے جاتے ہیں۔ ان اولیاء اللہ کے نفوس طاہرہ جب اپنے عنصری قالبوں کی قید سے رہائی پا کر آسمانِ مکاشفہ کی بلندیوں پر پرواز کرنے لگتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان سے ان کے مقام معاد میں خطاب صریح کے ساتھ کلام فرماتا ہے جیسا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ما من عبد الا و سیکلمہ ربہ لیس بین العبد والرب ترجمان ولا واسطہ (متفق علیہ) یعنی ہر ایک مومن بندے سے خداوند تعالیٰ کلام فرمائے گا اور اس وقت خدا اور مومن بندے کے درمیان نہ کوئی ترجمان ہوگا نہ کوئی واسطہ۔

القاء اور الہام میں کسب کو کسی قدر دخل ہے مگر وحی میں کسب کو مطلق دخل نہیں۔ جس طرح

محنت ومجاہدہ سے نبوت حاصل نہیں کی جاسکتی اسی طرح ریاضت اور مجاہدہ سے وحی کا حاصل ہونا بھی محال ہے۔ الہام کے ذریعہ صرف معانی کا انکشاف ہوتا ہے جبکہ وحی کے ذریعہ معانی کا بھی انکشاف ہوتا ہے اور کثائف تنزیلات کا بھی۔ اس کے علاوہ روح القدس یعنی جبرئیل کا نزول بھی ہوتا ہے۔ جبرئیل میں لطافت کا جب غلبہ ہوتا ہے تو وہ روح القدس ہوجاتے ہیں اور جب ایسی صورت اختیار کرلیتے ہیں کہ مکشوف ہوسکیں تو وہ جبرئیل ہوجاتے ہیں۔ جب وحی نازل ہوتی ہے تو روح القدس یا روح الامین معانی کو رسول کے قلب میں منقش کرتے ہیں اور الفاظ وعبارت کو جبرئیل رسول کے کان میں القاء کرتے ہیں۔ اور اس طرح مسموع اور معقول کان اور دل کی راہ سے ذات رسول میں جمع ہوجاتے ہیں اور رسول کی زبان وتوجہ ان دونوں کے فیضان میں مصروف ہوجاتی ہے۔[1]

اور انبیاء وحی کی قوت سے ان چیزوں کو دیکھ لیتے ہیں جن چیزوں کو اولیاء اللہ الہام کی قوت سے نہیں دیکھ سکتے انبیاء کلمات وحی کو اپنے کانوں سے سنتے ہیں اور معانی کو دل میں سمجھتے ہیں۔ دوسروں کو یہ نعمت حاصل نہیں ہے۔ اس لیے کشف، القاء یا الہام وحی کے متوازی نہیں ہے۔ کشف و الہام اسی صورت میں قابل قبول ہے جب وہ قرآن وسنت کی تعلیمات کے خلاف نہ ہو۔ جو کشوف و الہام قرآن وسنت کی نہ تو تائید کرتے ہوں نہ تردید وہ غلط بھی ہوسکتے ہیں اور صحیح بھی۔ کیونکہ شیطان ولیوں کے دلوں میں بھی وسوسے ڈالنے پر قادر ہے۔ انہیں بہت چھان پھٹک کر قبول کرنا چاہیے اور کشفی معارف کی وہ صورت جو قرآن وسنت کی تعلیمات سے متصادم ہو وہ تو ہر حال میں قابل رد ہے۔

دینی اور اعتقادی امور کے علاوہ ماضی، حال اور مستقبل کے حقائق کی دریافت میں مسلم صوفیوں اور غیر مسلم راہبوں، جوگیوں، سادھوؤں، سنتوں اور ریاضت کرنے والوں کو بھی بہت سی نعمتیں حاصل ہوجاتی ہیں۔ اسی طرح ایجادات واختراعات کے لیے بھی ایمان کی شرط نہیں ہے۔ کاروان تمدن کو آگے بڑھانے کے لیے اللہ جس پر چاہتا ہے اپنی نوازشوں کی بارش کرتا رہتا ہے۔ ان کے بارے میں بھی یہی حکم ہے کہ یہ قرآن وسنت کی تعلیمات سے متصادم نہ ہوں۔

تصوف کے تیسرے پہلو پر جس کا تعلق انسانی زندگی کی مختلف حیثیتوں سے ہے بیشتر

۱- الشعراء-۵-۱۹۴

صوفیہ کی وہی رائے ہے جو قرآن وسنت میں بیان کی گئی ہے۔ کچھ ایسی ہیں جنہیں جوگیوں اور راہبوں کے نظریات ومکاشفات سے اخذ کیا گیا ہے اور کچھ نے اپنے کشفی معارف ور جحان کو قرآن وسنت کی تعلیمات سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر انسان کی تخلیق کی غرض وغایت یا کائنات میں اس کے مقام وحیثیت سے متعلق سوال کا ایک جواب تو وہی ہے جو قرآن حکیم نے دیا ہے یعنی انسان اللہ کی مخلوق ہے جس کو اشرف وافضل کہا گیا ہے۔ اس کو زمین کی خلافت عطا کی گئی ہے اور اللہ کی اطاعت وعبادت ہی اس کی زندگی کا ماحصل بھی ہے اور خلافت کی معراج بھی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ انسان کی پیدائش کا مقصد پیدا کرنے والے کی تسبیح وثنا اور تعظیم و عبادت ہے۔ زندگی کے دوسرے تمام مشاغل ہیچ ہیں، چاہے ان مشاغل کا تعلق اپنی ذات کی بقاء سے ہو یا دوسرے انسانوں اور مخلوقات کے ارتقاء سے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اصل میں جو کچھ ہے خالق کائنات ہے کائنات ومخلوقات کی حیثیت سراب نظر کی ہے۔ اس لیے بہتر ہے کہ انسان اپنے خالق ومالک کی محبت میں خود کو فنا کر کے اس مایا جال سے نجات حاصل کر لے اور چوتھا جواب یہ ہے کہ جب پیدا ہونے پر انسان کا کوئی اختیار ہے نہ موت کو ٹالنے پر، تو پھر اس بحث میں کیوں پڑا جائے کہ ہم کیوں، کہاں سے اور کیسے وجود میں یا اس دنیا میں آئے؟ جو زندگی ملی ہے وہ عیش ونشاط کے لیے ہے نہ کہ ہم وغم اور فکر وملال کے لیے۔

صوفیہ میں ایسا کوئی نہیں ہے جو انسان کی تخلیق کی غرض وغایت اور کائنات میں اس کے مقام کے بارے میں اس نقطۂ نظر کا حامل ہو جو چوتھے جواب میں بیان کیا گیا ہے۔ ہاں ایسے لوگوں کی کثرت رہی ہے جو ترک وتجرد کے فلسفہ پر عمل کرتے ہوئے اپنے مالک وخالق کی حمد وثنا میں مستغرق ہو کر 'جو رہی سو بے خبری رہی' کی تفسیر بنتے رہے ہیں مگر ان میں سے بہتوں کی یہ حالت اختیاری نہیں تھی۔ وہ رہبانیت کے بھی قائل نہیں تھے۔ اگر وہ خلق خدا اور علائق دنیا سے دوری بھی اختیار کرتے تھے تو یہ سوچ کر کہ دنیا کو ان سے تکلیف نہ پہنچے۔

مسلمان صوفیہ میں ماسوا کے ''مایا'' ہونے کا رجحان بھی کبھی نہیں رہا، وہ کائنات، مخلوقات، جنت، جہنم۔۔۔ سب کو حقیقت سمجھتے ہیں۔ ہندو مذہب کے تصور مایا اور وحدۃ الوجود میں بھی بہت

فرق ہے، علماء اسلام کی اس سلسلہ میں بڑی عالمانہ اور عارفانہ تشریحات موجود ہیں۔
مختصراً کہا جاسکتا ہے کہ تصوف اگرچہ حقیقتۂ تزکیہ و احسان ہی کا دوسرا نام ہے مگر اس کے مباحث و تجربات وسیع تر ہیں اور صوفیہ اگرچہ قرآن و سنت ہی کو اس کی اصل قرار دیتے ہیں مگر زمانہ و زمین کی رعایت یا انسانیت کے دکھوں کے مداوا کی غرض سے اس میں کچھ نئے طریقے اور مباحث بھی شامل ہوتے رہے ہیں۔ اس کے باوجود چونکہ اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ آدمی نہ صرف وہ مقصد حاصل کرلے جس کے لیے پیدا کیا گیا ہے بلکہ اس مقصد کو پورا کرتے ہوئے اس کو لذت و سرور بھی حاصل ہوتا رہے، اس لیے اس سے وابستگی ہماری فطرت کی طلب بھی ہے اور کتاب و سنت کی تعلیمات کا تقاضہ بھی۔ اب یہ لفظ سالکینِ راہِ نبوت کے لیے مخصوص ہو چکا ہے۔ اس سے ملتے جلتے رجحان یا مباحث یا روحانی تجربات میں شرکت کے باوجود چند استثنائی صورتوں کے علاوہ غیر مسلموں کو صوفی نہیں کہا جاتا۔ اس لیے شدید غلط فہمیاں پھیلانے کے بعد اب مستشرقین بھی تسلیم کرنے لگے ہیں کہ تصوف کی بنیاد قرآن و سنت ہی ہے۔ اس میں باہر سے جو باتیں شامل ہوتی رہی ہیں، ان کے قبول و رد کا سلسلہ بھی شروع ہی سے جاری ہے۔

ان حقائق و تشریحات سے متعلق مشائخ کے اقوال سے ان غلط فہمیوں کی تردید ہو جاتی ہے جو ایک خاص ذہن کی کوششوں اور ریشہ دوانیوں کے سبب پھیلتی رہی ہیں۔ مثال کے طور پر علی سردار جعفری نے لکھا ہے کہ ''تصوف قرونِ وسطیٰ میں انسان دوستی کی عظیم ترین تحریک کی شکل میں ابھرا تھا۔''[1] ظاہر ہے ان کے اس موقف کو تسلیم کر لینے کا مطلب ہوگا کہ اگر قرونِ اولیٰ میں تصوف انسان دوستی کی تحریک بن کر نہ ابھرا ہوتا تو اسلام کی تحریک رحمۃ اللعالمینی کے اس پہلو سے دنیا نا آشنا رہتی جس کو انسان دوستی کہتے ہیں، اس لیے یہ موقف نا قابل قبول ہے۔

اسلامی تعلیمات اور تاریخی حقائق نیز عہدِ رسالت و عہد صحابہؓ و تابعینؒ و تبع تابعین کے حالات سے اس نظریے کی نفی ہوتی ہے کیونکہ اسلام کی بنیاد ہی انسان دوستی پر ہے۔ اس میں نسلی طبقاتی قومی یا تقویٰ کے علاوہ کسی اور بنیاد پر کسی کو کسی پر فوقیت و برتری کی گنجائش نہیں ہے۔ قرآن حکیم کا

۱- علی سردار جعفری۔ لکھنؤ کی پانچ راتیں، لکھنؤ ۱۹۸۸ء، ص ۲-۱۶۱

اعلان ہے کہ تمام انسان ایک ہی جان سے پیدا کیے گئے ہیں۔[1] سب ایک ہی مرد اور عورت کی اولاد ہیں البتہ پہچان کے لیے قبیلہ وگروہ میں تقسیم کر دیے گئے ہیں۔[2] اور اسلام کے مطلوب ومحبوب انسان وہ ہیں جو مظلوموں، یتیموں اور قیدیوں کو اللہ کی محبت میں کھانا کھلاتے ہیں اور کھانے والوں سے کسی جزا اور شکریہ کی خواہش وتمنا نہیں رکھتے[3] نیکی اور بھلائی کے کاموں میں ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں۔[4] ہر شخص کے لیے یکساں قانون ہے جو قتل کرتا ہے قتل کیا جاتا ہے جو چوری کرتا ہے سزا پاتا ہے، جو زیادتی کرتا ہے اس کی تادیب ہوتی ہے۔ وہ عربی ہو یا عجمی، امیر ہو یا غریب، کالا ہو یا گورا، قانون کی نگاہ میں یکساں ہے اور سب پر یکساں قانون کا اطلاق ہوتا ہے۔ قرآن کے لفظوں میں آزاد کا بدلہ آزاد سے، غلام کا بدلہ غلام سے اور عورت کا بدلہ عورت سے لیا جائے۔[5]

یہی نہیں اسلام کی انسان دوستی کی انتہا یہ ہے کہ اس نے انسان حیوان، نباتات وجمادات اور زمین وآسمان کو اللہ کی عبودیت اور قوانین فطرت کی اطاعت کی لڑی میں پرو دیا ہے۔ اسی لیے مسلمان سے ہر نماز میں تکرار کرائی جاتی ہے کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لیے ہیں جو تمام جہانوں کا رب ہے اور انتہائی مہربان وانتہائی رحم کرنے والا ہے۔[6]

یہاں واقعات کو دوہرانے کی گنجائش نہیں ہے۔ ورنہ عہدِ نبوی، عہدِ صحابہ، عہد تابعین وتبع تابعین اور اس کے بعد والوں کی زندگیوں سے ایسی زندۂ جاوید مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں، دنیا جن کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے۔

اسی طرح اسلام میں مذہبی رواداری کے بارے میں بھی بہت ساری غلط فہمیاں پھیل گئی ہیں۔ ایک جھوٹ کو اتنی بار دہرایا گیا ہے کہ اب لوگ یقین کرنے لگے ہیں کہ اگر صوفیہ نہ ہوتے تو اسلام میں دوسرے مذاہب اور ان کے ماننے والوں سے رواداری برتنے کی کوئی گنجائش نہ ہوتی حالانکہ اسلام نے اس بنیادی حقیقت کا اظہار کر کے کہ تمام ساوی ادیان ایک ہی سرچشمہ سے پھوٹے ہیں، مذہبی رواداری پر ہی اصرار کیا ہے۔[7] تمام انبیاء کرامؑ پر ایمان لانے کو ایمان کی شرط بتا کر بھی اسلام نے اسی حقیقت کی ترجمانی کی ہے۔ ''دین کے معاملے میں کوئی جبر نہیں'' اور ''کیا آپ لوگوں کو

۱-النساء۔۱ ۲-الحجرات۔۱۳
۳-الدہر۹-۸ ۴-المائدہ۔۲
۵-البقرہ۱۷۸ ۶-الفاتحہ۔۲-۱ ۷-الشوریٰ۔۱۳

مجبور کرنا چاہتے ہیں کہ وہ مومن ہو جائیں۔"[1] جیسی آیتوں سے بھی قرآن حکیم نے اسی حقیقت کی نشاندہی کی ہے کہ دین کا اختیار کرنا، لوگوں کی رضا و رغبت پر ہے۔ مذہبی رواداری کی ایک اعلیٰ ترین مثال یہ بھی ہے کہ قرآن نے مسجد کے ساتھ دیگر مذاہب کی عبادت گاہوں کے تحفظ کی بات بھی کہی ہے۔[2]

بات یہیں ختم نہیں ہوئی ہے بلکہ قرآن پاک نے تعلیم دی ہے کہ نیکی صلہ رحمی اور ضیافت میں دینی اختلاف کو حائل نہ ہونے دیا جائے۔ اور اگر دینی معاملات میں مباحثہ اور مناظرہ کی نوبت آ جائے تو سب وشتم کی راہ اختیار کرنے سے بچا جائے،[3] چاہے فریق ثانی بت پرست ہی کیوں نہ ہو۔ اور اگر اس درجہ انصاف و آزادی اور محبت و رواداری کے باوجود لوگ لڑنے جھگڑنے پر آمادہ ہوں، مسلمانوں کو ان کے گھروں سے نکالنے والے یا نکالنے والوں کی مدد کرنے والے ہوں تو ان سے ترک تعلق[4] کر لیا جائے اور اگر پھر بھی ان کی ریشہ دوانی اور فتنہ انگیزی جاری رہے تو ان سے اس وقت تک جنگ کی جائے جب تک فتنہ و فساد بالکل ختم اور بندگی اللہ کے لیے خاص نہ ہو جائے۔[5]

اس کے بعد پھر تاکید کی گئی ہے کہ جنگ و قتال کے بعد اللہ فتح دے اور مسلمان غالب آ جائیں تو انہیں انتقام وخوں ریزی ہی نہیں ادنیٰ سی زیادتی اور تفریق و تعصب کی بھی اجازت نہیں ہے بلکہ ان کے بھی وہی حقوق ہیں جو ہمارے ہیں اور ان کے وہی فرائض ہیں جو ہمارے ہیں۔[6] اب رہی یہ بات کہ کون سا دین حق ہے اور کون سا نہیں؟ تو اس کے لیے قرآن حکیم کا اعلان ہے کہ دینی امور میں اختلاف ہو جائیں تو ان کا فیصلہ قیامت میں خود اللہ تبارک و تعالیٰ فرمائیں گے۔

ان تمام آیات سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اسلام کی پوری تعلیمات انسان دوستی اور مذہبی رواداری کی مظہر ہیں۔ ان کے لیے الگ سے کسی تحریک کی ضرورت نہیں ہے۔ رہی بات تصوف کی تو یہ شریعت کا وہ پہلو ہے جس کا تعلق اعمال و عبادات میں اخلاص پیدا کرنے سے ہے۔ اس کو کبھی احسان، کبھی فقہ باطن اور کبھی تصوف کے نام سے پکارا گیا ہے۔ تصوف کی بعض غلط تاویلات ضرور پیش کی گئی ہیں اور بعض صوفیہ بھی دائرۂ شریعت و سنت سے باہر نکل گئے ہیں۔ مگر غلط تاویلات اور غلط کار صوفیہ کا رد بھی صوفیہ ہی نے کیا ہے۔ ☆☆

۱-سورہ یونس-۹۹ ۲-الحج-۴۰ ۳-سورہ نحل، آیت:۱۲۵
۴-ممتحنہ-۹ ۵-البقرہ-۱۹۳
۶-سورہ التوبہ-۶

دوسراباب

بھکتی

بھکتی

رجحان، فلسفہ، تحریک اور شاعرانہ اظہار

لغوی اعتبار سے ''بھکتی'' کا مطلب طاعت و بندگی اور انتہائے عقیدت و محبت ہے لیکن ہندو مذہب کی کتابوں میں، جن میں ''بھگوت گیتا'' اور ''شریمد بھاگوت'' بہت اہم ہیں، بھکتی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ محبوب سے وصال کے اس والہانہ اور لافانی جذبہ سے عبارت ہے جس کی آخری منزل خودسپردگی اور فنا ہے۔ جس طرح گنگا کی فطرت ہی یہی ہے کہ وہ سمندر کی طرف بہی چلی جائے اسی طرح بھکتی کے جذبات انسان کے رگ و پے میں سما کر اس کو اس کی اصل یعنی پرماتما (پرم + آتما) یا مالک و محبوب کی طرف بہائے لیے جاتے ہیں۔ ہندو دانشوروں کے مطابق بھگوت گیتا لامحدود، غیر مجسم اور اپنی نوع کے اعتبار سے اکیلے اور تنہا برھمہ کی طرف سے واہمہ گرفتہ انسان کے لیے الہام ہے جو انسانی پیکر میں جلوہ گر شری کرشن اور ارجن کے درمیان مکالمے کی صورت میں پیش کیا گیا ہے اور ''شریمد بھاگوت'' ایشور کے ایک اوتار کی لیلاؤں کی کتھا ہے جو اٹھارہ پرانوں میں سے ایک ہے۔

بھگوت گیتا میں بھکتی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ محبوب سے وصال کے اس والہانہ اور لافانی جذبہ سے عبارت ہے جس کی آخری منزل فنا میں بقا ہے۔ بھگوت گیتا ہی میں ایک مقام پر ویاس رشی نے کپل کی زبان سے کہلوایا ہے کہ مالک و محبوب کی رضا و خوشنودی کے لیے خدمت و عقیدت کے والہانہ جذبہ کا نام بھکتی ہے۔ ''بھکتی'' اور ''بھکتی تحریک'' ہم معنی نہیں ہیں۔ روح عبادت، حسن عقیدت

یا عشق کی ایک لازوال کیفیت کے معنی میں ''بھکتی'' کا تصور اتنا ہی قدیم ہے جتنا ہندوستانی مذہب و فلسفہ۔ بعد کے دور میں جب بھکتی کے رجحان کو فلسفہ کے طور پر استوار کیا گیا تو شری رامانج آچاریہ نے بھکتی کو عقیدت و محبت کے نقطۂ کمال یا استغراق سے تعبیر کیا جو وسوسوں اور رکاوٹوں (بادھاؤں) سے پاک ہو۔ भक्तिरित्युच्यते बुद्यै : स्नेहपूर्व अनुहयान ۔شری مد بھاگوت کی تخلیق کے سلسلہ میں ایک بڑی خوبصورت روایت مشہور ہے۔ وہ یہ کہ اس کے مصنف ویاس رشی جو سارے عظیم ہندو گرنتھوں کے مصنف ہیں، لاتعداد تصانیف کے باوجود سکونِ دل سے محروم تھے۔ ایک دن انہوں نے دیورشی، نارد سے اضطراب و بے سکونی کی شکایت کی تو نارد نے مشورہ دیا کہ ابھی تک تم نے دانش (علم و حکمت) کے گرنتھ لکھے ہیں، اب پریم گرنتھ لکھو، سکونِ دل کی دولتِ لازوال سے مالا مال ہو جاؤ گے اور اس طرح شری مد بھاگوت کی تخلیق عمل میں آئی جو عشق و معرفت کا خزینہ ہے۔ افسانوی عنصر کے باوجود اس روایت میں جو پیغامِ محبت پوشیدہ ہے وہ علم و استدلال کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ اس میں اس حقیقت کی نشاندہی کی گئی ہے کہ اہل علم و دانش ایسی کیفیات سے بھی دوچار ہوتے رہتے ہیں جب ذہن میں محفوظ کیا ہوا ان کا سرمایۂ علم منجمد ہو جاتا ہے اور اس نقطۂ انجماد کی یک رنگی و بے کیفی سے گھبرا کر وہ دل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تا کہ حیات کے گرانقدر عطیات سے لطف اندوز ہوتے رہیں۔

ہندوستانی ذہن، انفرادی یا اجتماعی کسی بھی سطح پر اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ زمانۂ قدیم سے یہاں ایسے فلسفے اور نظام فکر بھی مثلاً سانکھیہ (सांख्य) جین (जैन) اور بودھ مت (बौद्धमत) موجود رہے ہیں جن میں عقل و استدلال کی کاٹ خدا پرستی کی راہ میں شکوک و شبہات کے ایسے کانٹے بوتی رہی ہے کہ خدا پر اعتقاد و ایقان کی گنجائش ہی ختم ہو گئی ہے۔ اس لیے خدا کو حی و قیوم اور قائم بالذات مان کر اس کی پرستش کے مزے لوٹنے کی فطری خواہش کرنے والے پاسبانِ عقل سے نجات پا کر دل کو تنہا چھوڑ دینے کی روش پر گامزن رہے ہیں۔ یہی بھکتی کی ابتدا ہے۔ اس رجحان کو اس لیے بھی تقویت ملی ہے کہ ہندو مذہب میں نجات کی جو تین راہیں تسلیم کی گئی ہیں ان میں کرم یعنی راہِ عمل اور گیان یعنی راہِ علم کے ساتھ بھکتی بھی شامل ہے۔

۱ - کرم (कर्म) یعنی راہ عمل۔ یہ فرائض مذہبی اور مراسم متعینہ کی راہ ہے جس پر چلنے والے کو اس دنیا میں بھی فلاح و کامرانی حاصل ہوتی ہے اور مرنے کے بعد دوسرے جنم یا آخرت میں بھی

فردوسی مسرتیں حاصل ہوتی رہتی ہیں۔اس کے ماننے والے ہندوؤں کے ہر فرقہ اور ہر دیوتا کے پجاریوں میں موجود ہیں جو گھر یا مندر میں کسی دیوی یا دیوتا کے بت کے سامنے مقررہ مذہبی رسم انجام دیتے ہیں اور برت، یاترا، جاپ، ریاضتیں، خیرات اور راہبانہ زندگی پسند کرتے ہیں۔ پہلے انسانوں کی بھی قربانیاں دی جاتی تھیں، اب جانوروں، غلہ، دودھ اور پھلوں کی قربانیاں دی جاتی ہیں۔اس کے باوجود کبھی کبھی انسانوں کو بھینٹ چڑھانے یا بلی دینے کے واقعات بھی سننے میں آجاتے ہیں۔

۲۔گیان (ज्ञान) یعنی راہ علم۔اس کا تعارف کراتے ہوئے ڈاکٹر تاراچند نے لکھا ہے کہ

"ویدوں اور برہمناؤں میں عمل کی اہمیت پر زور دیا گیا تھا لیکن جب نظریۂ تناسخ اور قانون عمل کا سوال اٹھا تو ہندو مفکروں کے منطقی ذہن نے یہ محسوس کیا کہ عمل ہی کو سب کچھ سمجھ لینے سے نجات اور آزادی نہیں حاصل کی جاسکتی۔ضرورت ہے کہ علت و معلول کی بے لوچ اور سخت زنجیر کو توڑنے اور عمل اول کی لاانتہا ہی حرکت کا سلسلہ ختم کرنے کے لیے کوئی اور طریقہ معلوم کیا جائے۔چنانچہ یہ دریافت کرنا لازمی ہوگیا کہ خود عمل اور اس کی ماہیت کیا ہے؟ وہ قانون کیا ہے جس کے مطابق زندگی گزارنے سے آدمی عمل اور رد عمل کے چکر سے نکل سکتا ہے۔شروع میں جنگلوں میں رہنے والے تارک الدنیا درویشوں نے اس سلسلے میں اپنی ذہنی کاوشیں پیش کیں جن کے جرأت آمیز افکار اپنشدوں میں محفوظ ہیں۔پھر تحقیق و دریافت کی ان روایات کا سلسلہ ان علاقوں میں جاری رہا جنہیں گریرسن نے "آریہ ورت سے بیرونی علاقوں" کا نام دیا ہے، یعنی ان روایات کو ان وسطی علاقوں کے جنوب مغرب اور مشرق میں رہنے والی اقوام نے باقی رکھا جن پر ویدک آریوں، کشتریوں اور غیر برہمنوں کا قبضہ تھا۔کائنات کا آغاز کس طرح ہوا؟ انسانی تقدیر کیا ہے؟

حقیقت اولیٰ کی ماہیت اور اس سے انسان کا رشتہ کیا ہے؟ اور اس کی نوعیت کیا ہے؟ نیکی اور بدی کسے کہتے ہیں؟ انسانی اعمال کی نفسیات اور نجات کے وسائل کیا ہیں؟ ان تمام مباحث سے سیر حاصل، سنجیدہ اور نتیجہ خیز بحثیں کی گئیں اور اس طرح کئی ایسے نظام وجود میں آ گئے جن کی بنیاد مذہب اور فلسفہ پر یا بقول اولٹر پرتھیوصوفی عقاید وافکار پر قائم تھی، جیسے سانکھیہ، یوگیہ، ویدانت، بدھ، جین، شیوی، ویشنوی، تانتر، لوکاتیہ وغیرہ۔ اگرچہ ان میں سے ہر نظام نے حیات وفکر کے مسائل کا الگ الگ حل تجویز کیا، مگر ان سب میں کچھ مشترک عناصر ہیں جو اسلام سے قبل کے ہندو تمدن کی بنیاد ہیں۔

پہلی بات تو یہ کہ تمام مذاہب ایک ہی مرکز سے وابستہ ہیں، یعنی قانون کا ویدک تصور، البتہ یہ اسے قدیم رشیوں کے مقابلہ میں زیادہ سختی سے برتنے پر اصرار کرتے ہیں، قانون کا یہ تصور ''کرمن'' کے تصور سے منسلک ہے۔ عمل نام ہے علت ومعلول کے باہمی رشتے کا اور اس سے وہ لامحدود تسلسل وجود میں آتا ہے جس کی سخت زنجیروں میں کائنات اور انسان دونوں بندھے ہوئے ہیں۔ اگر کرمن کے تصور سے کائنات کو دیکھا جائے تو آفرینش اور توالد وتناسل کا سلسلہ ملتا ہے اور اگر انسان کو دیکھا جائے تو آواگون، تناسخ یا نشاۃ جدید کا نظریہ سامنے آتا ہے۔ کرمن کا ماحصل محکومی ہے اور محکومی عبارت ہے ابتلاؤں اور آزمائشوں سے۔ انسانی جدوجہد کا مقصد یہ ہے کہ یہ زنجیر ٹوٹے اور مصیبتیں ختم ہوں۔ زمان ومکان وسبب سے متعلق جو تصورات ہیں اور جنہیں ہر قسم کے غور وفکر کا وسیلہ کہا جا سکتا ہے، وہ بھی تمام مذاہب میں یکساں ہے، زمان ومکان جہاں حقیقت جلوہ گر ہے اور اپنا مسکن بنائے ہوئے ہے، کوئی

سنسان خلاء نہیں ہے بلکہ یہ خود حقیقت کی شکل پذیر صورتیں ہیں اور حقیقت ان میں ہمہ گیر، مسلسل اور عالمگیر وسیلوں سے اپنا اظہار واثبات کرتی ہے۔ خارجی حیثیت سے زمان ومکان ایک ہی طرح کے ادوار تسلسل نہیں ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی نوعیت اضافی ہے۔ زمان کی تعداد مختلف قسم کی ہستیوں کے لیے مختلف ہوتی ہے مثلاً دنیاوی زمان کی وحدت بالائی ہستیوں (دیوتاؤں) کی وحدت کا سواں حصہ اور اس سے بالاتر ہستی (برہما) کی وحدت زمان کا دس لاکھواں حصہ ہے اور سب سے بالاتر ہستی کی وحدت زمان لامحدود ہے۔ مکان وسیع اور لطیف ہے اور اس لطیف کے اندر لطیف تر مکان ہیں۔ اس طرح مکان کے اندر مکان کا تسلسل ہے۔ چنانچہ محسوس کائنات ہی تمام تر ہستی نہیں ہے زمان ومکان حقیقت کی کیفیتیں ہیں، چنانچہ حقیقت کو ایک تغیر پذیر متوازی عمل تصور کیا گیا ہے۔ ایک دائمی ارتقاء اور دور، اظہار اور پھر تحلیل اور شکلوں کی نہ ختم ہونے والی گرہ بندی، دنیاؤں کے اوپر دنیائیں، کبھی نہ ختم ہونے والا سلسلۂ کائنات۔

اس نظریہ کے جلو میں کہ ہر چیز کی کوئی نہ کوئی علت، یا علل ہیں، وسیلے، اشیاء اور نتیجہ کے تصورات ابھرتے ہیں، پھر یہ خیال سامنے آتا ہے کہ ان سب میں ایک تعلق اور ان سب کا ایک مفہوم ہے۔ ان کی تشریحات مختلف ہیں۔ کبھی تو ان کا مفہوم وسیلے سے تخلیق کا تعین ہوتا ہے کبھی محض واقعات کا تسلسل اور کبھی علت ومعلول کی یکسانیت کا اظہار۔ یعنی اظہار غیر مظہر .... تمام فرقوں میں علم کا راستہ مشترک ہے اور یہ یوگ ڈسپلن کے وسیلہ سے خودشناسی اور روح لاہوتی سے فرد کی روح کے اتصال کی منزل مقصود کی طرف لے جاتی ہے۔"[1]

۱۔ ڈاکٹر تاراچند، اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر، مترجمہ: چودھری رحم الٰہی الہاشمی، دلی، ص ۴۸۔ ۳۵

۳ بھگتی (भक्ति) یعنی راہ ریاضت وعقیدت۔ یہ راہ ایک شخصی دیوتا کی محبت وعقیدت میں اس کی پرستش کرتے ہوئے ہر چیز اور ہر جذبہ کو اسی کے لیے وقف کر کے نجات حاصل کرنے کی راہ ہے نہ کہ علم، عمل یا قربانی کے ذریعہ نجات حاصل کرنے کی راہ۔

ڈاکٹر تاراچند کے ہی لفظوں میں:

''بھگتی کی تعریف یہ ہے کہ ''محبت کے جذبہ کے ساتھ ایک شخصی دیوتا کی پوجا کی جائے۔'' یعنی ایک شخصی خدا پر ذاتی ایمان اور عقیدہ اور اس سے محبت...... بھگتی مذہب کا جذباتی پہلو ہے۔ اس کی جڑیں احساس میں یا انسانی شعور کے موثر حصے میں ہیں، جیسے گیان کی جڑیں علمی یا ذہنی حصہ میں اور کرم کی قوتِ ارادی یا ارادہ کے حصے میں۔ نفسیاتی اعتبار سے یہ ناممکن ہے کہ ان پہلوؤں میں سے کوئی بھی کسی مذہبی نظام میں بالکل ہی مفقود ہو۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ کوئی ایک پہلو بہ نسبت دوسرے کے زیادہ نمایاں ہو اور تاریخ کے کسی دور میں ارادہ یا تعقل یا احساس کا لوگوں کے ذہن پر زیادہ غلبہ ہو رہا ہو اس اعتبار سے بھگتی کا سوتا جو ویدک دور میں محض قطرہ قطرہ رِستا تھا تاریخ کے ترقی یافتہ دور میں ایک زبردست سیلاب بن کر سارے ملک پر چھا گیا۔ اس دھارے کے سوت کی، اور جو دھارے اس میں شامل ہوئے ان کی تحقیق ضروری ہے۔ اس لیے کہ اسی دھارے کے بہاؤ کے ساتھ ساتھ چل کر ہم ہندوستان کی مذہبی نشو ونما کے خاص خاص مدارج کو سمجھ سکتے ہیں۔

مذہب ریاضت کی سب سے پہلی دستاویز بھگوت گیتا ہے۔ اس میں مذہب ریاضت کی نوعیت کیا ہے؟

کرشن کی تعلیم ہے کہ ہمہ تن عقیدت ہی سے خدا کو پا سکتے ہیں۔ خدا اتنا کریم ہے کہ جو کچھ بھی عقیدت سے اسے نذر کیا جائے، پتہ یا پھول، یا

پھل یا پانی اسے بخوشی قبول کرتا ہے۔ عقیدت کا مطلب تمام اعمال کو اسی سے منسوب کرنا ہے۔ اس لیے عقیدت مند خدا ہی کی ہستی میں رہتے اور جیتے ہیں۔ خدا اپنے عقیدتمندوں پر ناقابلِ بیان نوازش کرتا ہے۔ اس لیے کہ گنہگار پجاریوں سے بھی وعدہ ہے کہ اگر انھوں نے یکسوئی قلب سے عبادت کی تو ان کا شمار نیکوں میں ہوگا اور وہ کبھی فنا نہ ہوں گے۔ خدا کی نظر میں سارے عقیدت مند برابر ہیں، خواہ وہ گناہ میں پیدا ہوئے ہوں یا ثواب میں اور چاہے وہ کسی ذات یا فرقے کے ہوں۔ عقیدت ہی سے خدا کو دیکھا اور پہچانا جاسکتا ہے اور اس سے یکجائی ہوسکتی ہے۔ عقیدت ہی عارفانہ رویت اور حالت وحدت کے حصول کا وسیلہ ہے۔ عقیدتمند خدا کا پیار ہے۔ حیرت انگیز طور پر پیار اس لیے کہ خدا باپ ہے، شوہر ہے، ماں ہے اور دوست۔

مذہب عقیدت یا ریاضت کے سارے عناصر یہی ہیں: ایک شخصی خدا، اکرام الٰہی، خودسپردگی اور عقیدت مند کی محبت، سب کی نجات کا وعدہ بلالحاظ ذات وفرقہ اور عارفانہ اتحاد واتصال۔"[1]

بھکتی اپنے لغوی معنی میں تو کسی بھی دیوی یا دیوتا کی ہوسکتی ہے لیکن "بھکتی تحریک" کی اصطلاح ویشنومت वैष्णवमत کے لیے مخصوص ہے۔ اس مت کے مطابق ظلم وگناہ کے سدّباب کے لیے انسانی جسم اختیار کرکے وشنو خود زمین پر آتے رہتے ہیں۔ وہ اب تک ۹ بار (بعض روایات کے مطابق دس بار) جنم لے چکے ہیں اور ہر بار ان کے اوتاری جسم کا تعلق رام اور کرشن سے رہا ہے۔

وشنو ہندو تثلیث (برہما یعنی خالق، وشنو یعنی محافظ اور، شیو، ردر یا مہیش یعنی تباہ وبرباد کرنے والے) کے دوسرے دیوتا ہیں۔ ان کے پجاری انہی کو سب سے بڑا دیوتا مانتے ہیں۔ "رگ وید" میں تو ان کا شمار بڑے دیوتاؤں میں نہیں ہوا ہے لیکن "مہابھارت" اور "پرانوں" میں انہیں "پرجاپتی"

۱۔ ڈاکٹر تاراچند، اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر، مترجمہ: چودھری رحم الٰہی الہاشمی، دلی، ص ۵۵۔۴۸

(خالقِ کائنات) کہا گیا ہے۔ کائنات کے محافظ کی حیثیت سے وشنو بہت مقبول دیوتا ہیں اور ان کی پوجا مسرت وشادمانی کے جذبات سے سرشار ہوکر کی جاتی ہے حتیٰ کہ ان کے ہزار ناموں میں سے کسی نام کا جاپ (ورد) بھی مبارک اور خوشی وانبساط کا حاصل سمجھا جاتا ہے۔

خوشی وانبساط کی اس منزل کو جہاں آنندہی آنند ہو، بھکتی کے پانچ بھاؤ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۱۔ شانت بھاؤ शांत भाव ترک وتجرد کی زندگی بسر کرنے والے رشیوں کا خاصہ ہے۔ اسی بھاؤ کے سبب وہ ذرہ ذرہ میں وشنو کے اوتار رام اور کرشن کو موجود پاکر ان کی بھکتی کرتے ہیں۔

۲۔ داس بھاؤ दास भाव غلامی و بھکتی کا جذبہ ہے۔ اس بھاؤ کے سبب محبوب کی اطاعت و خدمت ہی بھکت کا مقصد حیات بن جاتی ہے۔ اس کی مثال ہنومان ہیں۔

۳۔ سکھا بھاؤ सखा भाव دوستی کی شکل میں کی گئی بھکتی سے عبارت ہے، اس کی مثال وہ گوالے ہیں جو شری کرشن کے ہم جولی یا سکھی تھے۔

۴۔ واتسلیہ بھاؤ वातसल्य भाव محبوب کی طفلانہ حرکتوں اور دلار پیار سے عبارت ہے، اس بھاؤ کو بیان کرنے میں سورداس کو کمال حاصل رہا ہے۔

۵۔ پریم بھاؤ प्रेम भाव پہلے چار بھاؤوں سے نقطۂ اتصال کے علاوہ پریمی کا بھکت کی آتما کے محبوب یا پرماتما سے مل جانے (واصل بالحق ہوجانے) کا نام ہے۔ یہی بھاؤ سب سے اہم بھاؤ ہے۔ شاعری پر ان بھاؤوں کے اظہار کو ''شرنگاررس'' کہا گیا ہے۔ اس لیے ''ویشنومت'' کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں ''شرنگاررس'' بھرا ہوا ہے۔

ہندوستانی تاریخ میں تحریک کی صورت میں بھکتی کی ابتداء نرناراین مت (नरनारायण मत) اور ساتوت مت (सात्वत मत) سے ہوئی۔ پہلا مت شجاعت اور عمل صالح پر اصرار کرتا ہے اور دوسرا پریم اور انتہائے عقیدت پر۔ بھکتی تحریک کا محرک عقل واستدلال کے بوئے ہوئے کانٹوں سے نجات اور خدا کو قائم بالذات قرار دے کر اس کی عقیدت ومحبت میں محو ہوجانا تھا۔ اس کے بعد کا عہد ''عہدِ وسطیٰ'' کے نام سے یاد کیا گیا ہے وہ ساتویں صدی عیسوی سے انیسویں صدی عیسویں تک اور ایک مزید تقسیم کے مطابق مشرقی وسطی عہد (جس کا ایک نام ''بھکتی کال'' بھی ہے)، بارہویں صدی عیسوی سے آخر

تک اور شمالی وسطی عہد کے نام سے تیرہویں صدی عیسویں سے آخر تک پھیلا ہوا ہے۔ مشرقی وسطی عہد سماجی تہذیبی انتشار اور مذہبی اعتبار سے جمود کا عہد ہے جب کہ شمالی وسطی عہد میں ہندوستانی سماج نے اپنی بکھری ہوئی مذہبی اور اخلاقی قوتوں کو مجتمع کرنے کا کام شروع کیا اور اس طرح اس کے تن مردہ میں جان پڑنی شروع ہوئی۔ یہاں یہ حقیقت خصوصیت سے یاد رکھنے کی ہے کہ جنوبی ہند میں مسلمان ساتویں اور گیارہویں صدی عیسوی میں نہ صرف بڑی تعداد میں آباد ہوئے بلکہ اپنے عقیدہ و عمل اور کردار و معاملات سے حکمراں اور عوام دونوں کو یکساں طور پر متاثر بھی کرتے رہے اور اسی خطہ اور عہد یعنی جنوبی ہند میں ہی آٹھویں صدی کے آخر میں شنکر آچاریہ نے اپنی زبردست قوت تاویل سے ہندوؤں کے تمام فلسفیانہ نظریوں اور مذہبی عقیدوں کو ایک ہی نظام فکر و فلسفہ میں شامل کرنے کے ساتھ لاثنویت (ادویت) کے نام سے ویدانتی مذہب کی ایسی مدلل تفسیر لکھی جس میں ہندوستانیوں کے اصل طریق معرفت کی روح جلوہ گر ہوگئی۔ اس کے علاوہ بھکتی تحریک بھی جو ابتداء میں بھکتوں کی شخصی قلبی واردات تھی، رامانج آچاریہ کے فلسفہ کی شکل میں پایۂ تکمیل کو پہنچ کر ملک کے طول و عرض میں پروان چڑھنے لگی۔ موج تہہ نشین کی شکل میں اس کی روح بھی وہی ذہنی روحانی بیداری تھی جو اسلام اور ہندوستان کے سابقے سے پیدا ہو کر پروان چڑھی تھی۔

شمالی ہند کی راجپوت ریاستوں میں ویشنومت کی شکل میں بھکتی پہلے ہی سے موجود تھی، چھٹی صدی عیسوی میں اس مت کی دو کتابوں ''ہری ونش'' اور ''وشنو پران'' کا سراغ ملتا ہے۔ نویں صدی عیسوی میں ''بھاگوت پران'' کی تخلیق ہوئی۔ تیرہویں صدی کی ابتدا میں مسلمانوں کی سلطنت قائم ہونے کے بعد بھکتی تحریک اور تیزی سے مقبول ہونے لگی۔ رامانند نے جو رامانج کے سلسلہ کے بھکت تھے، وشنو کے بجائے ان کے اوتار رام کو بھکتی کا موضوع بنانے کے ساتھ بڑی فراخدلی سے اس کے دروازے ان ذاتوں کے لیے بھی کھول دیے جو حقیر و ذلیل سمجھے جاتے تھے۔ رامانند سے پہلے مہاراشٹر میں سنت نام دیو (۱۲۷۰ء۔۱۳۵۰ء) کے ذریعہ کرشن بھکتی کی تحریک شروع ہو چکی تھی۔ بعد میں بنگال کے ایک اور بھکت چیتنیہ مہاراج (۱۴۶۵ء۔۱۵۲۴ء) نے بھی صاحب عشق و معرفت شری کرشن کو بھکتی کا موضوع بنا کر والہانہ رقص و سرود پر زور دیتے ہوئے وجد و حال اور کیف و سرور کو

عرفانِ الٰہی کا ذریعہ قرار دیا۔

ہندوؤں کے علاوہ مسلمانوں کے ایک طبقے نے بھی جو حکمرانوں ہی سے نہیں دنیا اور علائق دنیا سے بھی دور تھا، اسلام کے عقیدۂ توحید کو جب اپنے مکاشفات کے رنگ میں پیش کیا تو عام ہندوؤں کو اس میں اپنے فلسفۂ ویدانت کی جھلک نظر آئی۔ اس کے علاوہ اسلام کے توانا جمہوری اصول اور معاشی سماجی مساوات نے بھی انہیں متاثر کیا اور ان میں تھوڑے بہت مسلمان بھی ہوئے لیکن زیادہ تر اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے اسلام اور پیروانِ اسلام سے متوحش ہونے کے بجائے ان کے قریب تر آنے لگے۔

ہندو بھکتوں نے اسلام اور ہندو مت کے اذعانی عقائد اور ظاہری رسوم و عبادات سے قطع نظر کر کے دونوں مذہبوں کے باطنی شعور و احساس کو سمونے کی کوشش کی تو مسلم صوفیوں نے بھی مسلمانوں میں گہری مذہبی روح، وسعت خیال، رواداری اور انسانی ہمدردی پیدا کر کے اس خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی جو ہندوؤں اور مسلمانوں میں حائل تھی اور اس طرح مسلم صوفیوں اور ہندو بھکتوں نے بقول سید عابد حسین[۱] اپنے اپنے ہم مذہبوں کو یہ احساس دلا دیا کہ اسلام اور ہندو مت کے دھارے ظاہری سطح پر اگرچہ ایک دوسرے سے نہیں ملتے مگر ان دونوں دھاروں کی سطح کے نیچے کہیں نہ کہیں کوئی ہم آہنگی ضرور ہے اور اس طرح عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں سماجی اور تہذیبی مصالحت اور رواداری کی ایسی فضا پیدا ہوئی جو دنیا کے کسی اور ملک میں نہیں تھی۔

ایک ایسے ملک میں جہاں ایک سے زیادہ بڑے مذاہب ہی میں نہیں ایک ہی مذہب کے دو یا زائد مکاتیبِ فکر میں بھی ٹکراؤ کی وجوہ موجود رہی ہیں، محبت و رواداری کی فضا قائم کرنا معمولی کام نہیں تھا مگر صوفیۂ کرام خصوصاً ان صوفیہ نے یہ غیر معمولی کام بڑی آسانی سے کر دکھایا جنہوں نے عوامی بولیوں میں عوام کو مخاطب کرنے اور اپنے میٹھے بول سے ان کے مردہ دلوں میں حیات نو دوڑانے کا کام کیا۔ وہ صاحب دل تو تھے ہی، ان میں بیشتر شاعر اور ہندوستانی یا فارسی یا دونوں زبانوں کی مشترکہ شعری روایت کے امین بھی تھے مثال کے طور پر کبیر کے بھکتی راگ میں بلا کا عاشقانہ ذوق و

۱۔ سید عابد حسین ہندوستانی تہذیب کا مسئلہ دہلی

شوق، تسلیم ورضا اور سوز و مستی کے ساتھ انقلابی رنگ و آہنگ ہے۔ اس انقلابی رنگ و آہنگ کو رسوم و روایات، ذات پات، نسل و وطن اور اعلیٰ و ادنیٰ کے خلاف نعرہ جنگ بھی کہہ سکتے ہیں۔ انہوں نے بت پرستی اور انسانوں کے بیچ اعلیٰ و ادنیٰ کی تفریق پر بھی وار کیے ہیں اور مذہبی کہانت پر بھی، البتہ عملی سطح پر انہوں نے جس خدا سے عقیدت کا اظہار کیا ہے وہ گرو کی شکل میں مشخص بھی ہے اور غیر مشخص بھی۔

بھکتی کے سرمدی راگ سے اپنے وجود کو بامعنی بنانے کی کوشش کرنے والے دوسرے شاعروں نے رام اور کرشن کی شکل میں اس مجموعۂ صفات کا دیدار کیا ہے جو گیان (علم) شکتی (قوت) ایشوریہ (الوہیت) بل (طاقت) ویریہ (شجاعت) اور تیج (نورانیت) سے عبارت ہے۔ ان بھکتوں کے لیے بھی مالک کون ومکاں وہی ہے جو ماورائے ادراک ہے اور ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا مگر انسانیت کی صلاح وفلاح کے لیے وہ مختلف شکلوں میں ظہور بھی کرتا ہے اور اس کے سچے بندے اور حقیقی عاشق انہیں شکلوں میں اس کے سامنے اظہارِ بندگی و عاشقی کر کے اپنی روحوں کو اس طرح سرشار کر لیتے ہیں کہ اس کے بعد انہیں کسی اور عبادت و ریاضت کی ضرورت نہیں رہ جاتی۔ بھکتی کی روایت میں سب سے مستحکم روایت کرشن بھکتی کی ہے اور کرشن بھکتی کی روایت کے سب سے اہم شاعر سورداس (۱۵۸۰ء۔۱۴۴۸ء) ہیں۔ ان کی شاعری کا خارجی پیکر نٹ کھٹ کرشن کی دل موہ لینے والی دان مان اور پنگھٹ کی لیلائیں، ماں بیٹے کا لاڈ اور ہم جولیوں سے چھیڑ چھاڑ ہے جن کے توسط سے وہ عام انسانوں کو حسنِ ازل کے جلووں کا دیدار کراتے ہوئے ازلی عشق کے رشتوں اور وعدوں کا احساس کراتے ہیں۔ ایک شخص کی محبت کے اظہار میں سورداس نے جو پیرایۂ اظہار یا اسلوب اختیار کیا ہے وہ انسان کی حسن پرستی کی بہترین مثال ہے۔ یہ حسن، خیال واحساس کا بھی ہے اور ادراک وحواس کا بھی۔ بظاہر ان کا عشق مجازی ہے مگر اس عشق مجازی میں عشق حقیقی کی بھی جلوہ آرائیاں ہیں۔ اس لیے انہوں نے ''سگن'' کو ''نرگن'' سے بہتر بتاتے ہوئے ہندو مذہب کے عالموں کی نشاندہی کے مطابق سگن کے بیان میں مذہبی کتابوں کی بیان کردہ روایتوں میں تحریف بھی کی ہے یعنی ان روایتوں کو اپنے طور پر بھی موزوں کیا ہے۔

تلسی داس (۱۶۲۳ء۔۱۵۳۲ء) کی رام بھکتی اصل میں عام لوگوں کے لیے ایک مکمل ضابطہ

حیات یا ایک ایسا فلسفۂ حیات ہے جس کی بنیاد اخلاقی ضابطوں پر رکھی گئی ہے۔ ان کے لیے رام صرف ایک شخصیت نہیں، مثالی شخصیت یا مرد کامل ہیں جن کی اقتدا اور کامل اتباع سے ہی دنیا کو برائیوں اور دکھوں سے نجات مل سکتی ہے۔ تلسی داس کے پاس انسانیت کی فلاح کا ایک ہی نسخہ ہے اور وہ نسخہ ہے رام جی کے اعمال و کردار کا اتباع۔ انہی کے کردار و اعمال کو انہوں نے تضادات کے درمیان ربط کی وہ قوت قرار دیا ہے جو شیو بھکتی کو رام بھکتی سے، عالم کو عالم معرفت سے، گرہستی کو ترک و تجرد سے، بھکتی کو علم وادراک سے، نرگن کو سگن سے یعنی نرگن یا خدائے واحد کو، جس کا چہرہ ہے نہ جسم جس نے کسی کو نہ تو پیدا کیا نہ ہی کسی سے پیدا ہوا، جو بے نیاز، علیم، خبیر، بصیر، مالک، خالق، قہار و جبار، رب العالمین اور مالک کل ہے سگن یعنی لباس بشری میں خدا یا خدائے مجاز سے اور عوامی بولیوں کو سنسکرت جیسی علمی اور قدسیوں کی زبان سے باہم مربوط کرتی ہے۔ تلسی داس بھی نرگن ہی کو ماننے کے مدعی ہیں مگر سگن کے توسط سے۔ شخص میں الوہی صفات کی جلوہ آرائیاں اور ان جلوہ آرائیوں سے انسانیت کی تہذیب و تزئین تلسی داس کا درس اخلاق بھی ہے اور فلسفۂ حیات بھی۔ ان کی پوری شعری کائنات عوام اور خواص، دنیاداری اور دنیا بیزاری، عقیدت اور علم و ادراک، غیر شخصی اور شخصی بھگوان، برہمن اور شودر، عوامی زبان اور دیوبانی کو آپس میں مربوط کرنے کی کوششوں سے عبارت ہے۔

ہندو فلسفہ میں عاشق عورت اور معشوق مرد ہے اور ہندوؤں کے شعر و ادب میں، اور انہیں کے زیر اثر بعض مسلمان صوفی شاعروں کے کلام میں بھی اسی اصول کی کارفرمائی ہے۔ ویشنووں کا تو کہنا ہے کہ خالص محبت کی جگہ عورت کا دل ہی ہوسکتا ہے اس لیے کرشن جی کے تمام عشاق گوپیوں کی شکل میں عورت ہیں مرد تنہا کرشن ہیں، میرابائی (۱۵۶۵ء۔۱۴۹۸ء) شہزادی تھیں، بعد میں مہارانی بنیں مگر ان کے روم روم میں کرشن کی محبت بھری ہوئی تھی۔ ان کی شاعری میں بے پناہ تاثیر کی بھی شاید یہی وجہ تھی کہ وہ خود عورت تھیں اور ان کی عشقیہ شاعری عورت کی زبان میں ایک مرد (شری کرشن) کے لیے تھی۔ اس لیے ان کے شعروں میں عشق حقیقی کے ساتھ نسوانی جذبات کی جو عکاسی ہوئی ہے وہ ایک عورت کے عشق صادق کے بغیر ممکن ہی نہیں تھی۔ انہیں رقص و موسیقی کی تعلیم ماہر اساتذہ نے دی تھی

اور کرشن بھکتی کے جذبات صادق، بچپن کی معصومیت نے۔ اس لیے ان کے گیتوں میں سریلے ساز کا نغمہ بھی ہے اور کوئل کی کوک بھی۔ اکثر مصرعے تو ایسے ہیں کہ پڑھنے اور سننے والے بھی یک گونہ کیفیت و بے خودی میں ہوش وحواس کھو دیتے ہیں مثلاً

ع میں نے سانورے کے رنگ رانچی ع درسن بن دوکھن لاگے نین

ع پپیہا پیو کی بانی نہ بول ع میں گردھر کے گھر جاؤں

کرشن بھکت اور رام بھکت شاعروں خصوصاً سورداس، تلسی داس اور میرابائی کا ذکر کرتے ہوئے طوالت کے پیش نظر بھکتی عہد کے سمپر دایوں اور بھکتی مارگوں (فرقوں اور سلسلوں) کا ذکر نہیں کیا گیا ہے لیکن ان کے لاتعداد فرقوں اور سلسلوں میں شیوک शैतय شاکت शक्त اور ویشنو वैणव کے متعلق اتنا جاننا ضروری ہے کہ شیوک شیو بھکت ہیں۔ یہی ہندوستان کا قدیم ترین فلسفہ ہے اور اس مسلک کو ماننے والے زیادہ تر برہمن ہیں۔ شاکت، شکتی یعنی دیوی کے پجاری تھے اور قبائلیوں کی طرح دیوی کے سامنے بلی دیا کرتے تھے۔ شاکت زیادہ تر کشتری ہوئے ہیں۔

اس کے علاوہ اس سلسلہ کی ایک اہم حقیقت یہ بھی ہے کہ ویشنو مت کے ہی چیتنیہ (۱۵۳۴ء۔۱۴۵۶) ہیں جنھوں نے بنگال کی آبادی کے غالب حصے کو کرشن پریم میں رنگ دیا تھا اور ولبھ آچاریہ (۱۵۳۰ء۔۱۴۷۸ء) کو بھی جن کا اشٹ دیوتا देवता इष्ट کرشن کا وہ بال روپ تھا جو یشودھا کی گود میں رہتا تھا۔ ولبھ آچاریہ نے بھکتی اور پریم میں تخصیص پیدا کرتے ہوئے نہ صرف رام اور کرشن کی بھکتی کی الگ الگ دھارائیں متعین کی ہیں بلکہ بات یہاں تک پہنچی ہے کہ اگر کسی بھکت کے اشٹ بال کرشن ہیں تو مندر کے بال کرشن یا کسی دوسرے ویشنو کے گھر کے بال کرشن اس کے لیے واجب تعظیم تو رہے ہیں قابل پرستش نہیں رہے ہیں۔

یہی حال رام بھکتی میں ہے۔ تلسی داس کے اشٹ دیوتا بال رام یا راجہ رام نہ تھے بلکہ چترکوٹ کے وہ رام تھے جن کی شخصیت کی تکمیل کے لیے دھنش اور بان بہت ضروری تھا۔ ایک روز وہ کرشن مندر میں گئے تو کرشن مورتی کے سامنے سر نہیں جھکایا بلکہ ایک دوہا کہا جس کا مطلب ہے کہ اے کرشن اگرچہ تم بھی وشنو ہی کے اوتار ہو لیکن میں تو سر تب ہی جھکاؤں گا جب تم دھنش اور بان لے کر چتر

کوٹ میں رہنے لگو گے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اظہار بندگی کی سطح پر بھکتی تحریک میں یکسانیت نہیں ہے۔ ہر بھکت نے الگ الگ شکل میں اپنے محبوب کی پرستش یا اس سے عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ نرگن اور سگن بھکتی کے علاوہ بھکتی کی تخلیقات کی ایک اہم صورت وہ عشقیہ داستانیں بھی ہیں جو فارسی کی شعری روایت کے زیر اثر مسلم شاعروں نے تخلیق کی ہیں جن کی بنیاد اس تصور پر رکھی گئی ہے کہ عبد اور معبود کے درمیان سب سے بڑی رکاوٹ شیطان کا وجود ہے جو قدم قدم پر انسان کو بہکا تا اور ورغلاتا ہے تا کہ وہ اس راہ سے بھٹک جائے جس راہ پر چلے بغیر وہ منزل مقصود یا نجات حاصل نہیں کر سکتا۔

صوفیوں کی شعری کائنات کا بنیادی لفظ ''عشق'' ہے۔ انہوں نے نیم تاریخی حکایتوں اور لوک کتھاؤں کے بنیادی کرداروں کے عشق (مجازی) کے ذریعہ عشق حقیقی کی تلقین کی ہے۔ ان کی تمام عشقیہ داستانوں میں خدا معشوق ہے اور سالک عاشق۔ عاشق کو معشوق کا سراغ لگتا ہے اور وہ اس سے ملنے کے لیے جادۂ عشق پر چل پڑتا ہے اور کسی بھی قسم کی مشکل و مصیبت کو خاطر میں نہیں لاتا۔ تصوف وسلوک میں اس کو مقام کہتے ہیں اور بالآخر تمام رکاوٹیں دور ہو جاتی ہیں اور وہ معرفت و حقیقت کی منزل پالیتا ہے۔

ملک محمد جائسی عشقیہ داستان بیان کرنے والے سب سے اہم شاعر ہیں۔ انہوں نے جن کرداروں کی بنیاد پر عشق مجازی میں عشق حقیقی کا اظہار کیا ہے وہ نیم تاریخی اور علامتی ہیں مثلاً چتوڑ تن ہے اور اس کا راجہ رتن سین من، سنہلد یپ قلب ہے اور شہزادی پدمنی عقل۔ راجہ کو شہزادی کا سراغ دینے والا طوطا شیخ ہے اور دونوں کے ملاپ میں رکاوٹ پیدا کرنے والا راگھو چیتن، شیطان۔ علاء الدین مایا ہے اور رتن سین کی پہلی بیوی ناگ متی دنیا۔ علامت کے طور پر استعمال کیے گئے ان کرداروں کے ذریعہ وہی بات دوہرائی گئی ہے جس کو 'مقصود مومن' کہہ سکتے ہیں۔

جائسی کی زبان اودھی ہے اور اس میں کہیں کہیں عربی فارسی کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں لیکن غالب رنگ ہندوستانی ہے۔ ان کی پدماوت کی تخلیق ۱۵۳۰ء اور ۱۵۴۰ء کے درمیان ہوئی۔ اس سے پیشتر قطبن کی مرگاوتی (۱۵۰۱ء) منجھن کی مدھو مالتی ۱۴۹۳ء اور ۱۵۳۸ء کے درمیان اور بعد میں

عثمان کی چترا ولی (۱۶۱۳ء) اور نور محمد کی اندراوتی ۱۷۴۴ء اسی رنگ اور مزاج کی شاعری کا نمونہ ہے۔

صاحب سرشاہ محمد کاظم قلندر (۱۸۵۷ء۔۱۷۴۵ء) اور ان کے خلف وخلیفۂ اکبر لسان الحق شاہ تراب علی قلندرؒ (۱۸۵۷ء۔۱۷۶۸ء) نے اٹھارہویں صدی عیسوی میں وہ شمع روحانیت فروزاں کی جس کی تپش نے ہزاروں مردہ دلوں میں جان ڈال دی۔ حضرت صاحب سرشاہ محمد کاظم قلندرؒ کے برج بھاشا کے کلام کے مجموعے ''سانت رس'' (نغمات الاسرار) کی حضرت مولانا شاہ حافظ مجتبیٰ حیدر قلندرؒ نے جو اردو شرح لکھی ہے وہ بذات خود اعلیٰ ادب کا نمونہ ہے۔ لغات کی بنیاد پر ایسی تشریح نہیں کی جاسکتی۔ یہ کسی صاحب دل ہی کا اعجاز ہوسکتا ہے۔ ان کو پڑھنے سے ایک عام شخص بھی سمجھ سکتا ہے کہ خالص ہندوستانی تلمیحات کے باوجود جو ہندوستان کی عوامی اور کرشن بھکتی کی شعری روایت سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے، ان شعروں میں کوئی ایک بات بھی غیر اسلامی نہیں ہے۔

میر عبدالواحد بلگرامیؒ نے جو خود بھی عارف و عالم اور صاحب دیوان شاعر تھے، مصطلحات ''دیوان حافظ'' کے علاوہ فارسی میں ''حقائق ہندی'' کے نام سے ہندی نظموں اور گیتوں میں استعمال ہونے والے لفظوں کی عارفانہ تشریح کر کے اس روایت کی ابتداء کی تھی۔ سید شاہ برکت اللہ مارہرویؒ عربی، فارسی کے علاوہ مقامی بولی میں بھی شعر کہتے تھے۔ بظاہر یہ مقامی بولی برج بھاشا ہے مگر اس کا سنجیدگی سے مطالعہ کرنے پر یہ راز کھلتا ہے کہ اس میں اودھی، پانچالی اور بندیلی بولیوں کے اثرات بھی موجود ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کی زندگی کا اہم حصہ مارہرہ میں گزرا، جس کے گردونواح میں عام بول چال کی زبان برج بھاشا تھی لیکن آپ بلگرام (اودھ) میں بھی رہے ہیں اس کے علاوہ آپ اپنے پیرومرشد سے ملاقات کے لیے کالپی (بندیل کھنڈ) بھی جایا کرتے تھے اس لیے ان علاقوں کی زبانوں کے اثرات بھی آپ کی شاعری پر مرتب ہوئے ہیں۔ ''پیم پرکاش'' آپ کے ہندی کلام کا مجموعہ ہے۔ اس کے علاوہ فارسی میں ''عوارف ہندی'' کے نام سے آپ نے عام بول چال کے محاوروں اور ضرب الامثال میں بیان کیے گئے معرفت الٰہی کے رموز واسرار بھی ظاہر کیے ہیں۔ مثال کے طور پر ''ناچ نہ جانوں آنگن ٹیڑھا'' کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

''یہ کیفیت مبتدی کی ہے۔ امکان کا صحن جو اس کی صفت ہے، کیا

جسم کیا جان؟ پوری دنیا اسی کا وجود ہے۔ (صحن کو) ٹیڑھا خیال کیا تو یہ جان کہ غلط ہے۔ وہ یہ نہیں جانتا کہ اس میں رقص کرنے کی صلاحیت ہی نہیں۔ ورنہ یوں کہتا کہ وہ جیسا نچائے گا میں ویسا ہی ناچوں گا۔ اگر تو پھول ہوجائے تو میں بلبل ہوں اور اگر تو سرو ہوجائے تو میں فاختہ ہوں۔''

مولانا حسرت موہانی کی اصل شہرت صاحب طرز غزل گو شاعر، بے باک صحافی، صوفی باصفا اور مجاہد آزادی کی حیثیت سے ہے۔ چند تذکرہ نگاروں نے شری کرشن سے ان کی عقیدت و محبت کے حوالے بھی دیے ہیں۔ خود انہوں نے بھی اپنے دیوان ہفتم (طبع اول) کے دیباچے میں لکھا ہے کہ

''حضرت شری کرشن علیہ الرحمہ کے باب میں فقیر اپنے پیر اور پیروں کے پیر حضرت سید عبدالرزاق بانسوی قدس اللہ سرہ کے مسلک عاشقی کا پیرو ہے۔''

اس کے علاوہ ان کی غزلوں سے ''بانسری'' اور ''نور سیاہ'' جیسی اصطلاحات اور شعری مجموعہ سے ایسے اشعار چن کر پیش کیے جاسکتے ہیں جن سے کرشن سے محبت کی وہی کفیت ظاہر ہوتی ہے جو گوپیوں کی تھی۔ ''برج بھاشا'' یا عرف عام میں ''ہندی'' کے جاننے والے اپنے کلام میں انہوں نے ناموں میں کنہائی، بنواری، مراری، گردھاری، بہاری، شیام، شام، برج موہن، منموہن، نندلال مقامات میں متھرا، گوکل، بندرابن، برسانہ اور نندگام اور تہواروں میں دیوالی، ہولی کا ذکر بڑے والہانہ انداز میں کیا ہے۔ مثال کے طور پر

بغدادی دیالو کھویا — ہم ہوں گریب ہیں پار جویا
برہا کی ماری نپٹ دکھیاری — تا کن کب تلک دور سے نیا
(ب) پار اتار پیا سے ملاؤ — رزاق پیا بانسے نگر کے بسیا
بانسے نگر کے فرنگی محل کے — ایکی نام کے دوئی کنہیا
من توسے پریت لگائی کنہائی — کاہو اور کی سرت ابکا ہیکا آئی

گوکل ڈھونڈ برندابن ڈھونڈھا | برسانے لگ گھوم کے آئی
تن من دھن سب وار کے حسرت | متھرا نگر چل دھونی رمائی

(ج) مو پہ رنگ نہ ڈار مراری | بنتی کرت ہوں بہاری
پنیا بھرن کا جائے نہ دیہیں | شیام بھرے پچکاری
تھر تھر کانپت لاجن حسرت | دیکھت ہیں نر ناری

اور خوبی یہ ہے کہ یہ تمام الفاظ ان کی شاعری میں اس طرح رچ بس کر صوفیانہ معنویت سے مالا مال ہوگئے ہیں کہ ان کی صحیح فہم کے لیے بھی اہل دل کی رہنمائی ضروری ہوگئی ہے۔ میر عبدالواحد بلگرامیؒ جیسے عارف نے ''حقائق ہندی'' میں جو اشارے کیے ہیں یا حضرت مولانا حافظ شاہ مجتبیٰ حیدر قلندرؒ نے جو شرح لکھی ہے ان کی روشنی میں یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ شری کرشن اور ان کے نام کے مترادف الفاظ سے صوفیہ نے معبود اور عبد کے رشتے کی طرف اشارے کیے ہیں۔ حسرت نے اس سے ''حقیقت محمدی ﷺ'' مراد لیا ہے جو ازل سے موجود تھی اور بالآخر نبی آخر الزماں ﷺ کی شکل مبارک میں جلوہ گر ہوئی۔ ''بغدادی دیا لوکھویا'' سے شیخ عبدالقادر جیلانیؒ مراد ہیں جو پیروں کے پیر ہیں۔ حسرت بھی عبدالرزاق بانسوی کے توسط سے سلسلۂ قادریہ ہی میں مرید تھے۔ اس مصرع میں انہوں نے بزرگوں کی ارواح کے مربوط سلسلہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ہر سلسلہ میں اس کی ابتداء و انتہا سید دو عالم ﷺ ہیں۔

برج، گوکل جیسے مقامات کے لیے استعمال ہونے والے الفاظ سے عالم ناسوت، عالم ملکوت، عالم جبروت[1] مراد ہے۔ صوفیہ کے یہاں شہروں کی اصطلاح کثرت میں ''وجود مطلق'' کے ظہور کے لیے استعمال ہوتی رہی ہے۔ حسرت نے بھی گوکل، برسانہ، نند گاؤں میں گھومنے پھرنے کے بعد متھرا

۱۔ ''قادریہ سلسلہ میں مقامات سلوک (۱) ناسوت (۲) ملکوت (۳) جبروت اور (۴) لاہوت ہیں۔ ناسوت کو عالم شہادت، عالم خلق اور عالم جسمانی وغیرہ بھی کہتے ہیں۔ ملکوت کو عالم امر، عالم ارواح، عالم ملائکہ اور عالم آخرت وغیرہ بھی کہا جاتا ہے اور جبروت سے عالم اسماء صفات باری تعالیٰ مراد لیتے ہیں اور لاہوت سے عالم ہویت اور عالم ذات باری تعالیٰ مراد لیتے ہیں۔ سالک کو مجاہدہ کے وقت ان تمام عالموں کی سیر کرنا ضروری ہے۔ عالم لاہوت میں پہنچ کر سیر و سلوک تمام ہو جاتا ہے یعنی سیر الی اللہ سے فارغ ہو کر سیر فی اللہ شروع ہو جاتی ہے جس کی کوئی حد نہیں۔''
شاہ ابوالحسن نوری سراج العوارف ممبئی ص ٦٦

میں قیام کرنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔اس لیے اس کو عالم ناسوت کی علامت سمجھنا چاہیے۔ان کے ایک گیت میں ''بدریا کاری'' اور ''برکھارت'' جیسی اصطلاح کا استعمال بھی ایک خاص معنی میں ہوا ہے۔ یہاں برکھارت سے مراد عشق و معرفت ہے۔ایک حدیث کے مطابق تخلیق کائنات سے پہلے وجود مطلق ہلکے بادلوں میں تھا جس کے اوپر نیچے ہوا نہیں تھی۔اس سے ثانوی حقیقتیں بھی مراد لی جاتی ہیں۔ ''کاری'' سے مراد ظلمت ہے۔صوفیوں کا کہنا ہے کہ جو ادراک میں نہ آسکے وہی ظلمت ہے لفظ برہ سے بھی ایک حدیث قدسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔وہ یہ کہ ''میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا، میں نے پسند کیا کہ پہچانا جاوں لہٰذا میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔''[۱]

ان تفصیلات سے ظاہر ہے کہ ہندوستان کی بھکتی تحریک کے پس منظر میں رجحان ساز بھکت شاعروں کی چار شکلیں یا سطحیں ہیں جن پر انہوں نے اپنے جذباتِ عقیدت ظاہر کیے ہیں۔انہیں چار شکلوں یا سطحوں سے بھکتی کے عمومی رجحان کی نمائندگی ہو جاتی ہے۔

۱-ان میں کبیر مذہب و مسلک ہی سے نہیں بلکہ عذاب وثواب اور اعلیٰ وادنیٰ اور مقدس و غیر مقدس کی تقسیم سے بھی بے نیاز رہے ہیں۔ان کے مذہب دل میں خالق ومخلوق کے درمیان کسی قسم کی کہانت (ملا، پنڈت، پروہت......) کی کوئی گنجائش نہیں۔ذاتِ الٰہی کی محبت یا گرو (مرشد) کی عقیدت میں سرشار ہو کر انہوں نے جو نغمہ چھیڑا ہے وہ ایک عاشق و عارف کے دل کا راگ بھی ہے اور مذہبی سماجی رسوم وروایات، ذات پات، نسل ووطن اور اعلیٰ وادنیٰ کے امتیازات کے خلاف ایک انقلابی نعرۂ جنگ بھی، لیکن ان دونوں صورتوں میں عاشقانہ ذوق وشوق، تسلیم ورضا اور سوز ومستی اس کی روح ہے۔ان کے خدا کا تصور بھی متضاد صفات کا جامع ہے یعنی وہ بیک وقت متشخص بھی ہے غیر متشخص بھی، موجود بھی ہے معدوم بھی اور محدود بھی ہے لامحدود بھی۔شاید اس لیے کہ ان کی معرفت ان کی واردات کا حاصل ہے اور وارداتِ قلبی صفات وتعینات سے پرے ہوتی ہے۔

۲-اس سلسلہ کے شعراء کی دوسری قسم میں سورداس، تلسی داس اور میرابائی کو قائدانہ حیثیت

۱-علماء کا ایک بڑا طبقہ اس کو لفظی اعتبار سے تو حدیث قدسی نہیں مانتا لیکن معنوی اعتبار سے اس کے مفہوم کو قابل قبول قرار دیتا ہے۔دیکھئے الفرقان، لکھنؤ، جون ۲۰۰۲ء ص ۷-۴۶

حاصل ہے، جنہوں نے شعر ونغمہ کی سحر انگیزی سے ہندو عوام کے دلوں میں محبت وعقیدت کی ہزاروں شمعیں روشن کی ہیں۔ ان تینوں شاعروں کا عشق ارضی اور شخصی عشق ہے اور انہوں نے اپنے ہی جیسے گوشت پوست کے انسانوں، شری رام اور شری کرشن کی بھکتی میں بندگی رب کے اعلیٰ ترین مقامات کی سیر کرتے ہوئے رفیق اعلیٰ سے جا ملنے کی تمنا کی ہے مگر اس خالص شخصی عشق میں بھی کاروانِ انسانیت کو بندگی کے اس اعلیٰ ترین مقام پر پہنچا دینے کی خواہش وکوشش شامل ہے جہاں پہنچ کر ایک عام آدمی بھی ''مردِ کامل'' ہونے کا اعزاز حاصل کر لیتا ہے۔ ان شاعروں کے لیے شری رام اور شری کرشن وشنو یعنی خالق کائنات کے اوتار یا لباس بشری میں خود خالقِ کائنات ہیں۔ اس لیے یہ لباس بشری ہی سے اظہارِ عقیدت ومحبت بھی کرتے ہیں اور اسی کے سامنے اظہارِ مدعا بھی۔ اپنشد، برہم سوتر، گیتا جیسی مذہبی کتب جو پرانوں کا حصہ ہیں، حسن عقیدت کے ساتھ ان کی قبول یا بیان کی ہوئی روایتوں کی بنیاد ہیں۔

۳ ۔وہ مسلم شعراء بھی جنہوں نے بیانیہ رزمیہ طویل نظموں یا مثنویوں میں نیم تاریخی واقعات اور عشق وعاشقی کی نیم حقیقی داستانوں میں عشق حقیقی کے جلوے دکھائے ہیں، تصوف اور بھکتی ہی کی شعری روایت کا حصہ ہیں۔ آچاریہ رام چندر شکل نے ان کی تخلیقات کو प्रेमाश्रयी सुफी काव्य کہا تھا مگر بعد والوں نے لفظ ''صوفی'' حذف کر دیا اور اس کی توجیہہ یہ کی کہ جو شعری ادبی محاسن صوفیوں کی تخلیقات کا خاصہ بتائی جاتی ہیں وہ پہلے ہی سے سنسکرت، پراکرت اور اپ بھرنش کی شعری روایات کا حصہ رہی ہیں۔ ان میں نیا کچھ نہیں ہے۔ اس سلسلہ کے سب سے اہم شاعر ملک محمد جائسی ہیں۔ آج کے ہندی والے انہیں प्रेमाख्यानक काव्य کے خالقوں میں شامل کرتے ہیں۔ ان تخلیقات کو Allegorical Poetry تمثیلی شاعری کا نام بھی دیا گیا ہے جو غلط بھی نہیں ہے مگر ان مسلمان شاعروں نے ہندو مسلم تہذیبوں کے سابقے سے پیدا ہونے والی جذب وتاثیر کی لطیف کیفیات کے اظہار کے جو خوبصورت شعری پیرایے اختیار کیے ہیں وہ ان کے پڑھنے والوں کو کسی اور ہی دنیا میں پہنچا دیتے ہیں۔ یہ معمولی بات نہیں تھی کہ ایک مسلمان شاعر ہندو گھرانوں سے کتھا لے کر انہیں کی

زبان میں منظوم عشقیہ رزمیہ داستان تخلیق کرے مگر جائسی اور ان سے پہلے اور بعد کے کئی شاعروں نے نہ صرف یہ مشکل کام کر دکھائے ہیں بلکہ شہروں، درباروں، مناظر فطرت کی بہاروں، منادر کی روحانی فضاؤں اور مختلف النوع اشیاء کے ظاہری باطنی حقائق اس انداز سے بیان کیے ہیں کہ اس وقت کے ہندوستان کی پوری تہذیبی زندگی اپنے پس منظر کے ساتھ آشکار ہوگئی ہے۔

۴۔ بھکتی کے چوتھے رجحان کے نمائندہ شاعروں کو اس تحریک میں اس حد تک نظر انداز کیا گیا ہے کہ آج نہ تو ان کی تقلید و اتباع کی کوئی کوشش ہو رہی ہے نہ ہی ہندوستان کی شعری روایت میں یا ادبی تاریخ میں ان کا کہیں کوئی تذکرہ ہی کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے ہی عرض کیا جا چکا ہے کہ اس رجحان کے ابتدائی نقوش اور لسانی تجربے میر عبدالواحد بلگرامیؒ اور شاہ برکت اللہ مارہرویؒ کے کلام میں اور جملہ لسانی فنی اور شعری محاسن کے ساتھ بہ تمام وکمال، صاحب سر شاہ محمد کاظم قلندرؒ اور آپ کے خلیفہ و خلف اکبر لسان الحق شاہ تراب علی قلندرؒ کے کلام میں موجود ہیں۔ یہ تمام شعراء بلند پایہ مشائخ اور اصحاب شریعت و طریقت ہیں جنہوں نے حقائق و معارف کے ادق مسائل اور تزکیۂ نفس و تجلّیہ روح کے بلند وارفع مضامین کو عوام کی زبان میں بیان کیے ہیں۔ خصوصاً صاحب سر شاہ محمد کاظم قلندر نے موسیقی کی قدیم دھنوں میں اس انداز سے نغمہ سرائی کی ہے کہ صداقت خیال کے علاوہ صوتی اور حرفی ترتیب کے اثر سے بھی شعر میں روح پرور غنائی تاثیر پیدا ہوتی گئی ہے۔ شاعری کا موضوع عشق و معرفت اور پس منظر ''گوکل'' اور ''برندابن'' کے سبزہ زار ہیں جہاں شیام یعنی شری کرشن کی شوخیوں پر گوپیاں ریجھتی تھیں لیکن ان خالص ہندوستانی تلمیحوں، تشبیہوں اور اشاروں میں اس ازلی ابدی حقیقت کے انوار و تجلیات کی طرف اشارے ہیں جو سعادتمند روحوں اور عشق و معرفت کے متوالوں کو اپنی طرف راہ دیتی رہی ہیں۔

رشد و ہدایت کے ان دونوں مسند نشینوں کی شاعری محض شاعری نہیں ایک مکمل پیغام حیات ہے جس میں عشق و معرفت کی وہ چنگاریاں ہیں جن سے روحیں سرشار اور متوالی ہونے کے باوجود اہل دل کو تمکین و ضبط نفس کا آبِ حیواں پلاتی ہیں۔ ان کا خارجی پیکر بھی اس رنگ کے کسی بڑے سے بڑے

شاعر کے کلام کے مقابلے کم تر نہیں ہے اس لیے یہ اعلیٰ شاعری کا بھی نمونہ ہیں۔ ان دونوں بزرگوں کے کلام میں اگرچہ حقیقت و مجاز دوش بدوش ہیں اور تلمیحات وتشبیہات اور استعارات میں برج کی زبان کے ساتھ اس کی فضاء میں رچی بسی روحانیت کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے مگر کوئی نکتہ خلاف عقیدہ نہیں ہے۔

یہاں ایک خاص نکتہ کی وضاحت بہت ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ سری کرشن بھکتی تحریک ہی کے نہیں عام ہندوستانیوں کے بھی ممدوح ہیں۔ ہندو بھکتوں کے علاوہ مسلم صوفیوں نے تو ان کی محبت وعقیدت کے گیت گائے ہی ہیں، مولوی سید احمد دہلوی کی کتاب ''رسوم دہلی'' سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی وقت اتر پردیش اور دلی کے مسلم گھرانوں میں بھی بچوں کی پیدائش کے وقت کرشن جی کی پیدائش کے گیت گائے جاتے تھے مثلاً

☆ البیلی جچا (زچہ) مان کرے نندلال سے

☆ سانولیا نے مجھے درد دیا، البیلے نے مجھے درد دیا

☆ سہاگن جچا (زچہ) مان کرے نندلال سے

البتہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے سری کرشن کی حیثیت وحقیقت الگ الگ تھی۔ ہندو بھکتوں کے لیے وہ وشنو کے آٹھویں اوتار تھے اور مسلم صوفیوں کے لیے ذات حق یا مرشد کامل کا استعارہ۔ صاحب سرشاہ محمد کاظم قلندرؒ کے ہندی کلام کی شرح کرتے ہوئے مولانا شاہ مجتبیٰ حیدر قلندرؒ نے دونوں ہی حیثیت بیان کردی ہے:

(الف) ''دراصل یہ سب استعارہ آمیز زبان اور مجازی انداز بیان حسن وعشق کا ازلی معاملۂ راز و نیاز ہے۔ محبوب حقیقی کا جلوۂ بے محابہ سے شادکام کرنا، محبت کا پیمان وفا لینا'' الست بربکم'' کے سوال پر قالوا بلیٰ کا وعدہ لینا۔ پھر تشبیہ سے تنزیہ کی طرف رخ کرنا اور حجابات کبریائی میں چھپ جانا۔ اس عالم آب وگل میں آکر روحیں اسی

حسن ازل کی تلاش میں گوپیوں کی طرح سرگراں ہیں اور اپنے مدارج طے کرنے میں مشغول، کہ پھر اپنی اصل سے جاملیں وہ اسی حسن کامل کو بے نقاب دیکھنے کے لیے سیماب آسا بے قرار و مضطرب ہیں جو یہ ہنگامۂ عالم برپا کر کے ہر شئے میں اپنی جلوہ گری کر کے نگاہ ظاہر سے روپوش ہو گیا ہے۔[1]

(ب) ایک بار دورانِ سلوک میں حضرت عارف باللہ پر سخت ذہنی الجھن اور انقباضی کیفیت طاری تھی۔ آپ نے سری کرشن جی کو خواب میں دیکھا۔ ان سے کہا کہ موت چاہتا ہوں۔ کرشن جی نے تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ نہیں ! تم امر ہو یعنی جس کا دل حسن ازل کی محبت سے روشن ہو گیا ہو وہ زمان و مکان کی قید اور موت و حیات کی کشمکش سے آزاد ہے۔[2]

ان دونوں عبارتوں میں، جس سے سری کرشن کا محبوب حقیقی کا استعارہ ہونا بھی ثابت ہے اور محبوب مجازی بھی، کسی قسم کا کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ صوفیہ کے نزدیک مجاز حقیقت کی ضد نہیں، حقیقت کی طرف سفر یا حسن شناسی کا پہلا زینہ ہے۔ ولی نے کہا تھا

شغل بہتر ہے عشق بازی کا
کیا حقیقی کا کیا مجازی کا

شاہ تراب علی قلندرؒ نے یہی بات تصوف کے خاص رنگ میں بیان کی ہے:

''کرشن جی کہ ہنگامہ و شورِ عشق بازی ان کی ذات سے تھا۔ اگرچہ وہ مجاز میں محبوب تھے لیکن ہم لوگ وحدۃ الوجود کے قائل ہیں ہمارے نزدیک جو کچھ تھا عین حقیقت تھا کیونکہ کرشن جی عارف حقیقت شناس

۱-مولانا حافظ شاہ مجتبیٰ حیدر قلندرؒ دیباچہ سانت رس المعروف بہ نغمات الاسرار ص ۱۳
۲-مولانا حافظ شاہ مجتبیٰ حیدر قلندرؒ دیباچہ سانت رس المعروف بہ نغمات الاسرار ص ۱۶

تھے۔''[1]

عارف حقیقت شناس، خدا شناس بندہ ہی ہوسکتا ہے، خدا نہیں۔ اس لیے اس تحریر میں وحدۃ الوجودی ہونے کے اقرار کے باوجود سری کرشن کے اوتار یا لباسِ بشر میں خدا ہونے کے عقیدہ کی تردید موجود ہے۔

دوسرے مسلم صوفیوں، دانشوروں، عالموں اور شاعروں نے بھی ان کی ہستی کے گرد متصوفانہ خیالات کا جو ہالہ تیار کیا ہے اس میں حقیقت اولیٰ کا ادراک نیکی اور بدی دونوں واسطوں سے مکمل ہوتا ہے۔ ڈاکٹر اقبال نے ''اسرار خودی'' بیان کرتے ہوئے ترک عمل کے فلسفہ اور ترک و تجرد کے رجحان کو تقویت پہنچانے والے تصوف کی نفی اور شنکر آچاریہ، شیخ اکبر اور خواجہ حافظ وغیرہ کے خیالات کی مخالفت کرتے ہوئے شری کرشن کے پیغام میں موجود ''روح عمل'' کو شاندار خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ انہیں افسوس تھا کہ شری کرشن اور رامانج جس عروس حقیقت کو بے نقاب کرنا چاہتے تھے شنکر آچاریہ کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کردیا:

> بنی نوعِ انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب واحترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلّی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے، بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے متعلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد شری رامانج بھی اسی رستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروسِ معنی کو سری کرشن اور سری رامانج بے نقاب کرنا چاہتے تھے سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کردیا اور سری کرشن کی قوم ان

۱- مولانا حافظ شاہ مجتبیٰ حیدر قلندرؒ دیباچہ سانت رس المعروف بہ نغمات الاسرار ص ۱۶

کی تجدید کے ثمر سے محروم ہوگئی۔

مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغامِ عمل تھی۔ گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہوسکتی ہے مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخِ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو، جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعراء اس رنگ میں رنگین ہوگئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہوسکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے سبب ضروری ہے۔ انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ''رگِ چراغ'' میں ''خونِ آفتاب'' کا اور ''شرارِ سنگ'' میں ''جلوۂ طور'' کا بلاواسطہ مشاہدہ کیا۔

مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ ''وحدۃ الوجود'' کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انہوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک

پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ علمائے قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور حکماء میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ملا محسن فانی کشمیری نے اپنی کتاب ''دبستانِ مذاہب'' میں اس حکیم کا تھوڑا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دل ربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔[1]

مذکورہ بالا اقتباس ''مثنوی اسرار خودی'' کے دیباچہ سے ماخوذ ہے۔ یہ دیباچہ پہلے ایڈیشن میں شامل تھا مگر بعد کے کسی ایڈیشن میں نہیں ہے۔ اس میں اقبال نے نفی خودی کے نظریے کی ابتداء و اشاعت کی نشاندہی کرتے ہوئے اس حقیقت کی نشاندہی کی ہے کہ اس کے نتیجہ میں مسلمان کس طرح اسلام کی حقیقی روح سے بیگانہ ہوتے گئے ہیں یعنی ''خودی کی حقیقت اور استحکام'' کی بحث ایک خاص قسم کے تصوف (جس کو اقبال نے کہیں غیر اسلامی اور کہیں ایرانی کہا ہے) میں بے عملی اور سری کرشن کی تعلیمات میں فلسفۂ عمل کی بحث بن گئی ہے۔

خواجہ حسن نظامی تصوف سے متعلق ڈاکٹر اقبال کے بعض خیالات کے نکتہ چیں تھے مگر سری کرشن کی تعلیمات میں دعوت عمل کی بازگشت کی ترجمانی میں وہ بھی ڈاکٹر اقبال کے ہم نوا ہو گئے تھے۔ شاید اس لیے کہ گیتا کی تعلیمات جتنی پر پیچ، بامعنی اور فلسفیانہ ہیں، حقیقت اولیٰ کے تعین، تفہیم، تفسیر، تعبیر میں تصوف و بھکتی کی روایتیں اس سے زیادہ بامعنی اور تہدار ہیں۔ ان میں ''حقیقت اولیٰ'' نہ صرف وسیع و کشادہ ہے بلکہ متضاد و مختلف خیالات و میلانات میں بھی اپنے مفہوم کا تعین کر لینے پر قادر ہے۔ میدان جنگ (مہابھارت) میں اپنوں کو نشانہ بنانے میں ارجن کے تردد کو دیکھ کر سری کرشن نے جو

۱۔ ڈاکٹر جگن ناتھ آزاد۔ اقبال اور اس کا عہد لاہور ۱۹۸۹ء ص ۸-۵۷

کچھ کہا تھا اس کو اردو کا قالب عطا کرتے ہوئے خواجہ مرحوم نے اپنی تصنیف ''کرشن کتھا'' میں انسان کی فرض شناسی اور روح عمل کو شاندار خراج تحسین پیش کیا ہے:

''سری کرشن جی نے ارجن کی یہ بات سنی تو وہ مسکرائے اور انہوں نے اپنی نشست سے مڑ کر ارجن کو دیکھا اور فرمایا: ''زندگی کیا ہے۔ مرنا کیا ہے۔ تو ان کا فرق سمجھا کیا ہے۔ خوشی کس کو کہتے ہیں۔ غم کیا ہوتا ہے۔ انصاف کے کیا معنی ہیں۔ ظلم کس کا نام ہے۔ اے نادان تجھ کو ابھی ان باتوں میں کسی کا بھی علم نہیں ہے۔ ورنہ تو ایسی بزدلی کی بات نہ کہتا۔

تو چھتری ہے اور چھتری کا ایمان یہ ہے کہ وہ ظالم کو پامال کرے اور مظلوم کو اس کے پنجے سے بچائے۔

جن کو تو نے اپنا اور سگا سمجھا ہے، ان میں کوئی بھی اپنا نہیں سب پرائے ہیں۔ گناہ اور پاپ ایک میل ہے جو کپڑوں کا اُجلا پن کھو دیتا ہے۔ اگر دھوبی کپڑے پر رحم کرے اور ان کو پتھر پر اُٹھا اُٹھا کر نہ مارے تو بتا ان کا میل کیوں کر دور ہو اور وہ کس طرح صفائی حاصل کریں۔ یہ سامنے والی فوجیں گناہوں میں میلی ہو رہی ہیں تلوار کے گھاٹ ان کو دھونا چاہئے۔''[1]

ڈاکٹر اقبال اور خواجہ حسن نظامی کے ان اقتباسات سے بھی ظاہر ہے کہ تمام تر رواداری کے باوجود مسلم صوفیوں، عالموں اور دانشوروں کے بے لچک عقیدہ توحید میں شری کرشن یا کسی اور شخصیت میں الوہیت کے امتزاج کے تصور کو قبول کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ ہندو دانشوروں اور عالموں نے بھی اس سوال پر غور کرنا ضروری سمجھا کہ مسلمانوں، عیسائیوں اور یہودیوں کی مذہبی روایات میں جو مقام و مرتبہ رسولوں، نبیوں پیغمبروں کا ہے ہندوستانی روایات میں وہی مقام

۱۔ بحوالہ خواجہ حسن نظامی - کرشن کتھا

ومرتبہ اوتاروں کا ہے تو پھر رسول اور اوتار کے مفاہیم میں اتنا فرق کیوں ہے؟ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ مالک کائنات اپنی زمین کے ایک حصہ میں یا ایک عہد میں لباس بشری میں خود ورود کرے اور دوسرے حصہ میں اپنے کلام واحکام کی اشاعت کے لیے اپنے بندوں ہی میں سے کسی کا انتخاب کرلے۔

ڈاکٹر وید پرکاش اپادھیائے نے اپنی تصنیف ''کلکی اوتار'' میں پیغمبر اعظم و آخر حضرت محمد بن عبداللہ ﷺ کو کلکی اوتار یعنی نبی آخر الزماں ثابت کرتے ہوئے اوتار کا جو مفہوم بتایا ہے، وہ مفہوم بالکل وہی ہے جو لفظ نبی، رسول یا مرسل کا ہے۔

> ''اوتار لفظ حرفِ سابقہ ''او'' کے ساتھ ''تر'' مادہ میں ''گھن'' لاحقہ کی ترکیب سے بنا ہے۔ اوتار لفظ کے معنی ہیں ''زمین پر آنا''، ''ایشور کا اوتار'' جملہ کے معنی یہ ہوتے ہیں ''لوگوں کو خدا کا پیغام سنانے والے بزرگ کا زمین پر مبعوث ہونا'' اللہ ہر شئے پر محیط ہے۔ اس کا کسی متعین مقام پر رہنا اور وہاں سے کہیں جانا آنا، گویا اس غیر محدود کو محدود قرار دینا ہے وہ جہاں جس شان سے چاہتا ہے اپنے نور کو عیاں کرتا ہے اور جہاں وہ نہ چاہے عیاں نہیں ہوتا ہے۔..................
>
> ....''ایشور کا اوتار'' اس جملے میں لفظ ''کا'' اضافی ہے۔ واضح ہے کہ ایشور سے وابستہ وجود کا نزول۔ ایشور سے وابستہ کون ہوسکتا ہے؟ اس سے وابستہ اس کا بندہ ہی ہوتا ہے۔ رگ وید میں ایسے شخص کو ''کیری'' کہا گیا ہے۔ کیری لفظ کے معنی ''ایشور کی تعریف کرنے والا'' کے ہوتے ہیں۔ اور عربی میں اس کا ترجمہ ''احمد'' ہوتا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ اس طرح تو جتنے بھی اللہ کی تعریف کرنے والے ہیں کیا سبھی احمد کہلائیں گے؟ لیکن مسئلہ ایسا نہیں ہے، اللہ کی مخصوص یعنی سب سے بڑھ کر تعریف کرنے والے پر لفظ ''کیری'' یا ''احمد'' لفظ صادق آتا

ہے۔ آدمؑ بھی اللہ کی تعریف کرنے والے تھے مگر ان کا نام احمد نہیں ہوا، اور جو لفظ جس وجود کے لئے مشہور ہو جاتا ہے اس سے اسی وجود کا علم ہوتا ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ اللہ سے وابستہ ہر شخص کیری (احمد) نہیں ہوسکتا یہاں ہمیں نبیوں اور اوتاروں کی تاریخ بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ صرف آخری اوتار (خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم) کا ذکر کرنا مقصود ہے ۔ میں یہ بتانا ضروری سمجھتا ہوں کہ سنسکرت زبان میں ''اوتار'' انگریزی میں ''پرافٹ'' اور عربی زبان میں ''نبی'' دنیا کے نجات دہندہ کو کہتے ہیں۔ ہر ملک وقوم کے لئے علیحدہ علیحدہ اوتار ہوئے ہیں کیونکہ ایک اوتار (نبی) سے تمام ملکوں وقوموں کی بھلائی غیر متوقع ہے لیکن آخری اوتار (خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم) کی بات دیگر ہے کیوں کہ جب اس کا ظہور ہوا ہے تب اس کا دین تمام ادیان میں طاری وساری ہوگا۔''[1]

اس مفہوم کے سامنے آجانے کے بعد یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ سری کرشن یا کسی دوسری شخصیت کو (جو اوتار سمجھی جاتی ہے) مخلوق کی شکل میں خالق سمجھنا ہندوؤں کے حقیقی عقیدہ اور ویدوں کی تعلیمات کے خلاف ہے۔ صوفیوں کے دل میں یہ حقیقت پہلے منکشف ہوئی اور انہوں نے کرشن کی کتھا سنائی یا کرشن کی محبت کے راگ چھیڑے مگر ہر حال میں اپنے عقیدۂ توحید کو بچائے رکھا اور بالآخر ان کے اس طرزِ عمل نے ہندوؤں کو بھی حق شناسی کی دعوت دی اور وہ لفظ ''اوتار'' کے حقیقی مفہوم کی تلاش وجستجو میں لگ گئے۔ یہ تلاش وجستجو ان کی فطرت سے بھی ہم آہنگ تھی کیونکہ بہت سے معبودوں کو پوجنے کے باوجود خدائے واحد کا عقیدہ ان کے لاشعور میں موجود تھا۔ پنڈت منوہر لال زتشی لاشعور کی اسی آواز کی بنیاد پر ہندوؤں کو مشرک قرار دیے جانے کو غلط کہتے تھے۔ انہی کے لفظوں

ڈاکٹر وید پرکاش اپادھیائے، کلکی اوتار محمد صاحب، مطبوعہ: سارسوت پرکاش سنگھ، پریاگ

میں:

اس جگہ شاید یہ ظاہر کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ گو ہندو مختلف دیوی دیوتاؤں کو پوجتے ہیں لیکن ان کو مشرک سمجھنا غلطی ہے۔ ویدوں میں ایک رشی نے کہا ہے: ''ایک ہستی ہے جس کو لوگ مختلف طریقوں سے بیان کرتے ہیں۔ کوئی اگنی کہتا ہے، کوئی یم، کوئی ترشون۔'' کوئی ہندو ایک سے زیادہ خدا کو نہیں مانتا۔ اسے کسی نام سے پکارے، ایشور کہیے، یا بھگوان کہیے، یا پرماتما کہیے، وہ ایک ہی ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ جاہل سے جاہل گنوار سے بھی آپ پوچھیے تو وہ یہی کہے گا کہ دیوی دیوتاؤں کو وہ مانتا ہے، اوتاروں کی کتھائیں سنتا ہے، گاؤں میں پیپل کے درخت کے نیچے پتھروں کو پوجتا ہے مگر وہ خوب سمجھتا ہے کہ دیوی دیوتاؤں سے، اوتاروں اور پتھر کے ٹکڑوں سے الگ اور پرے ایک ہستی ہے جو سب سے افضل ہے، جس نے ان سب کو پیدا کیا ہے، جس کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں، جو دماغ میں نہیں سما سکتی اور جس کی ہر شخص اپنے اپنے طریقے سے پرستش کرتا ہے۔''[1]

ساری غلط فہمیاں ''اوتار'' کے اس مفہوم سے پیدا ہوئی تھیں جس کو حقیقت الٰہیہ کے کسی جاندار کی شکل میں ظہور کو قرار دیا گیا تھا اور ثبوت کے طور پر گیتا کے اس باب کو پیش کیا جاتا تھا جس میں شری کرشن سے کہلوایا گیا ہے کہ

''میں پیدائش سے بالاتر، لافانی، سب جانداروں کا پروردگار ہوتے ہوئے بھی اپنی فطرت کے مطابق خود اپنی مایا سے پیدا ہوا۔ اے بھارت (سری ارجن) جب کبھی حق کو زوال آتا ہے اور باطل کو فروغ

۱- پنڈت منوہر لال زتشی کبیر صاحب الہ آباد ۱۹۳۰ء ص ۴۶-۲۶

ہوتا ہے تو میں نمایاں ہو جاتا ہوں۔''[۱]

لیکن ''اوتار'' کا ایک نیا مفہوم سامنے آنے کے بعد (جس میں ''اوترت ہونے'' کا بھی وہی مفہوم بتایا گیا ہے جو پیغمبروں کے مبعوث کیے جانے کا ہے۔) غلط فہمیوں کے برقرار رہنے کی کوئی وجہ نہیں رہ جاتی۔ امید ہے کہ آئندہ اس مفہوم کی قبولیت میں بتدریج اضافہ ہوتا جائے گا اور صوفیہ نے ''سری کرشن'' کے لباس بشری میں خدا ہونے کے بجائے ''خدا رسیدہ بزرگ'' یا ''حقیقتِ حق کی علامت'' ہونے کا جو تصور پیش کیا ہے وہ تصور قبول عام حاصل کرتا جائے گا۔

☆☆

۲-شریمد بھگوت گیتا، (مترجمہ اردو) حسن الدین احمد، نئی دہلی ۱۹۷۵ء، ص ۹-۳۸

عقیدہ میں آمیزش اور نئے فرقوں کا ظہور

تصوف، بھکتی اور سرّ یت، اپنے مفہوم، تاریخی پس منظر اور جغرافیائی مقام و ماحول کی روشنی میں ہم معنی الفاظ نہیں ہیں۔ ان سب کا متعین مفہوم اور اعتقادی و نفسیاتی پس منظر ہے۔ لیکن شاید بعض مشترک مسائل و مباحث مثلاً وجودِ باری تعالیٰ/ فنا و بقا / خیر و شر یا جبر و اختیار کے سبب یہ تینوں الفاظ ہم معنی سمجھ لیے گئے ہیں۔ اس غلط فہمی کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ ان تینوں رجحانوں، نظریوں یا کیفیتوں کا معروضی مطالعہ کرنے کے بجائے انہیں سیاسی، مذہبی اقتدار کے ردعمل حتّٰی کہ بعض صورتوں میں مقتدرِ اعلیٰ (مالکِ کون و مکاں) کی نفی کے طور پر بھی سمجھنے اور پیش کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک تصوف و بھکتی مختلف مذاہب خصوصاً ہندوستان کے پس منظر میں اسلام، بودھ اور ہندو مت کو آپس میں ملانے کی شعوری کوشش ہے اور چونکہ لفظ بھکتی کا مفہوم اور پس منظر خالص ہندوستانی ہے اس لیے انہیں اصرار ہے کہ ان دونوں لفظوں کو ہندستانی مذاہب و تاریخ کے آئینے ہی میں دیکھنے اور پرکھنے کی کوششیں کی جانی چاہئیں۔ لیکن یہ اصرار صحیح نہیں ہے کیونکہ ''تصوف'' کا لفظ ہندستانی ہے نہ اس کا پس منظر۔ اس کے علاوہ اس کے مفہوم و پس منظر کا مطالعہ بھی تاریخی سیاق و سباق کو سامنے رکھ کر ہی کیا جا سکتا ہے اور اس پس منظر میں یہ حقیقت آئینہ ہے کہ یہاں آنے والے اسمٰعیلی داعیوں کے علاوہ جن عالموں اور خلوت پسندوں نے اسلام کے مسلمہ اعتقاد و اعمال میں تاویل و انحراف کی روش اختیار کی اور جن کی اتباع میں بعد والوں نے نئی نئی راہیں نکالنی شروع کیں ان میں سے بیشتر کا تعلق اکبر اور اس کے عہد سے تھا۔ اس لیے ان مذہبی عالموں اور

خلوت پسندوں کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ اعتقاد واعمال کے اعتبار سے اس عہد کی اور خود ان کی کیا حالت تھی؟

اس سلسلہ میں معلومات کے جو ذرائع ہیں ان میں نظام الدین احمد کی ''طبقات اکبری'' ابوالفضل کی ''آئینِ اکبری'' اور ''اکبرنامہ'' محمد قاسم ہندوشاہ استرآبادی کی ''تاریخِ فرشتہ'' اور پھر عہدِ عالمگیری کے مورخ محمد ہاشم خافی خان کی تاریخ ''منتخب اللباب'' (حصہ اوّل) بہت اہم ہیں۔ ان سے بہت سے سربستہ راز معلوم ہوتے ہیں اس کے باوجود یہ نقد و جرح سے خالی نہیں ہیں کیونکہ ان میں سے بعض کی درباداری مورخانہ دیانت داری پر سوالیہ نشان ہے۔

مذہبی اور تہذیبی تاریخ کے سب سے اہم ماخذ کے طور پر اس دور کی جن تحریروں کو پیش کیا جاسکتا ہے ان میں امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد فاروقی سرہندیؒ کے مکتوبات، ملا عبدالقادر بدایونی کی 'منتخب التواریخ' امام ربانی کے خلیفہ شیخ آدم بنوریؒ کی ''خلاصۃ المعارف فی اسرار العقائد'' بہت اہم ہیں۔ عہد شاہجہانی میں لکھی گئی کتاب 'دبستانِ مذاہب' بھی مورخانہ دیانت کا مرقع معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس میں ۲۸ سے زیادہ مذاہب و ادیان کا ذکر ہے مگر یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ خود مصنف کا تعلق کس مذہب یا مسلک سے تھا؟ اسی عہد کے اطالوی سیاح نکولس مینو اور عصرِ حاضر کے، کے ایم پانیکر، پروفیسر محمد مجیب اور پروفیسر محمد اسلم نے بھی اکبر کی مذہبی اختراعات و بدعات کے حوالے سے بہت اہم انکشافات کیے ہیں مگر ان تمام انکشافات پر مکتوبات امام ربانی کو فوقیت حاصل ہے کیونکہ ان پر یہ الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ دین و مذہب کی ظاہری باطنی تفسیر سمجھنے میں ان سے کوئی خطا سرزد ہوئی تھی۔ وہ بیک وقت عالم باعمل بھی تھے اور صوفی باصفا بھی۔ طریقت میں آپ کا سلسلہ، سلسلۂ نقشبندیہ میں ۳۱ واسطوں سے، سلسلۂ قادریہ میں ۲۵ واسطوں سے، سلسلۂ چشتیہ میں ۲۷ واسطوں سے اور سلسلۂ سہروردیہ میں ۲۳ واسطوں سے پیغمبر اعظم و آخر ﷺ تک اور نسب میں ۲۹ واسطوں سے مراد پیمبرؐ حضرت عمر فاروقؓ تک پہنچتا ہے۔ ان کو علم لدنی حاصل تھا اور وہ روحانی ارتقاء کی بھی اس منزل پر فائز تھے جہاں بہت کم صوفیہ کو پہنچنا نصیب ہوتا ہے۔

علم لدنی کی شرعی حیثیت کے سلسلہ میں بعض علماء اور بعض صوفیہ نے بڑی افراط و تفریط کا

مظاہرہ کیا ہے۔ مگر اس مسئلہ میں جادۂ اعتدال کو نہ چھوڑنے والے علماء اور صوفیہ کی تعداد بھی بہت ہے۔ محی الدین ابن العربیؒ نے قرآن حکیم کی آیت وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْماً [1] سے 'علم لدنی' کا اثبات کیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ اپنی خاص رحمت و مہربانی سے اہل ذوق کے سینوں میں ڈال دیتا ہے جیسا کہ اس نے یہ علم اپنے بندے خضرؑ کے سینہ میں ڈال دیا تھا۔[2] امام غزالیؒ نے بھی 'علم لدنی' کا اثبات کیا ہے۔[3] اور امام ربانیؒ نہ صرف اس کے قائل تھے بلکہ انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ اس علم سے انہیں وافر حصہ حاصل ہوا تھا:

"......اس فقیر کو علم لدنی کی توفیق حضرت خضر علیہ الصلوٰۃ والسلام والتحیۃ کی روحانیت سے حاصل ہوئی لیکن یہ صورت حال اس وقت تک ہی رہی جب تک کہ میں مقام اقطاب سے نہیں گزر گیا مگر اس مقام سے گزر جانے اور بلند تر مقامات میں ترقیاں حاصل کر لینے کے بعد علوم کا حصول خود اپنی حقیقت سے ہونے لگا یعنی علوم اپنی ذات میں خود بخود اپنی ذات ہی سے حاصل ہونے لگے، کسی غیر کی مجال نہ رہی کہ درمیان میں آسکے۔"[4]

امام ربانیؒ نے اپنے روحانی ارتقاء کے مختلف مراحل و مدارج پر بھی روشنی ڈالی ہے اس کے باوجود بعض معترضین نے ان کو حقیقی صوفی ماننے سے انکار کیا ہے مثال کے طور پر Dr. Yohanan Friedmann کا اعتراض ہے کہ چونکہ امام ربانیؒ پر کبھی جذب و سکر کی حالت طاری ہوئی نہ ہی ان سے کبھی شطحات کا صدور ہوا اس لیے ان کا یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کہ آخری صداقت پانے سے پہلے وہ مقام اتحاد سے گزر چکے تھے۔[5] اسی طرح پروفیسر مجیب[6] نے لکھ دیا ہے کہ امام ربانی اس مزاج و

۱۔ الکہف: ۶۴ ۲۔ محی الدین ابن العربی، الفتوحات المکیہ/۲۵۳

۳۔ امام غزالی۔ احیاء علوم الدین ۱: ۲۷

۴۔ امام ربانی شیخ احمد فاروقی سرہندیؒ۔ مبداء ایجوکیشنل پریس، کراچی۔ ۱۹۶۸ء، ص ۶-۹۳

۵۔ Shaikh Ahmad Sirhindi - An Outline of his Thought and a study of his image in the eyes of posterity pp. 6,20,24

۶۔ The Indian Muslims, London 1967, pp 245

فکر کے حامل نہیں تھے جو صوفیہ کی خصوصیت ہے لیکن حقیقت میں اس قسم کے تمام اعتراضات روحانی ارتقاء یا تجربے کے پورے مفہوم اور امام موصوف کے روحانی ارتقاء کی حقیقت سے کماحقہ' واقف نہ ہونے کا نتیجہ ہیں۔ امام ربانیؒ یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ سالک کے تمام اورادواشغال کا مقصود یہ ہے کہ وہ دنیا اور علائق دنیا کے ساتھ اپنے وجود کے احساس سے بھی بیگانہ ہو جائے اور اس کے لیے جو کچھ ہو خالق و مالک کے ہونے کا احساس ہو، اس کے سوا کچھ نہ ہو کیونکہ اس کیفیت یا روحانی مرتبہ کو مقصود حقیقی یا کمال باطنی سمجھ لینے میں دو باتیں حائل ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ کیفیت جس کے لیے بعض صوفیہ نے جمع، جمع الجمع اور عین الجمع کے الفاظ استعمال کیے ہیں اور بعض نے وصل، اتحاد اور توحید کے اور جس کے لیے مغرب کے دانشوروں نے Unitive Experience کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے اصرار کیا ہے کہ یہ کیفیت یا روحانی تجربہ صوفیہ ہی کی میراث نہیں بلکہ یہ کیفیت یا روحانی ارتقاء کا یہ مرحلہ نوفلاطونی فلسفیوں، ہندو جوگیوں اور عیسائی راہبوں کو بھی حاصل ہوتا رہا ہے اگرچہ وہ صوفیہ سے مختلف اورادواشغال اور طریقے اختیار کرتے اور قطعی مختلف اصطلاحوں میں اپنی واردات و کیفیات بیان کرتے رہے ہیں اور دوسری یہ کہ روحانی ارتقاء یا تجربات کی کوئی ایسی منزل جس میں سالک کو ذات کا عرفان یا وجود کا احساس ہی نہ ہو، کمال نہیں، نقص ہے کیونکہ اپنے ہونے کے احساس سے محروم ہو جانے کا مطلب ہے مالک و خالق کے وجود کے احساس و عرفان سے بیگانہ ہو جانا۔ امام ربانیؒ نے جمع واتحاد کی اس منزل سے آگے 'فرق' اور اس سے بھی آگے 'فرق مطلق' کی نشاندہی کی ہے۔ یہ وہ منزل ہے جہاں پہنچنے کے بعد اتحاد و وحدت کا احساس کلیتہً ختم ہو جاتا ہے اور مالک و خالق تمام مخلوقات سے وراء الوراء نظر آنے لگتا ہے۔

امام ربانیؒ نے اپنے ایک مکتوب[1] میں اپنی قلبی کیفیات و واردات پر بھی روشنی ڈالی ہے جن کا حاصل یہ ہے کہ پہلے مرحلہ میں کائنات اور خالقِ کائنات ایک ہی نظر آتے ہیں۔ دوسرے مرحلے میں کائنات خالقِ کائنات کا سایہ محسوس ہوتی ہے لیکن تیسرے مرحلے میں حق سبحانہٗ تعالیٰ اس کائنات سے منزہ اور مختلف نظر آنے لگتے ہیں۔ یہ تینوں منزلیں امام ربانیؒ کی زبان میں وحدۃ الوجود، ظلیت اور عبدیت کی منزلیں ہیں جو تین مقامات جمع الجمع، فرق بعد الجمع اور فرق مطلق کی تشریح کرتی

۱۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ ...... مکتوبات ...... دفتر اول، مکتوب ۲۹۰

ہیں۔ اسے ہی علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین کا نام بھی دیا گیا ہے اور چونکہ بیشتر صوفیہ پہلے ہی دو مقام پر ٹھہر گئے ہیں اور ان کی رسائی تیسرے مقام تک نہیں ہوئی ہے اس لیے امام ربانی نے بار بار اس کی نشان دہی کی ہے اور بتایا ہے کہ کائنات اور خالقِ کائنات میں کوئی بات مشترک نہ ہونے کا عقیدہ ان کے ایمان اور عقل کا فیصلہ ہونے کے ساتھ ذاتی روحانی تجربہ بھی ہے۔

امام ربانیؒ کے معترضین سے بنیادی غلطی یہ ہوئی ہے کہ انہوں نے کم تر درجے کے صوفیہ اور روحانی ارتقاء کے ابتدائی یا درمیانی مراحل کو کمال سمجھ لیا ہے۔ حق الیقین، فرق مطلق یا عبدیت کو امام ربانیؒ ہی نے نہیں، جو شطحیات و مکاشفات کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے بلکہ سلسلۂ قلندریہ کے جلیل القدر بزرگ لسان الحق شاہ تراب علی قلندرؒ نے بھی جن کے سلسلے کے بزرگوں میں جذب و سکر کا غلبہ رہا ہے، اپنے والد محترم شاہ محمد کاظم قلندرؒ کے حوالے سے عبودیت ہی کو روحانی ارتقاء کی معراج قرار دیا ہے:

''حضرت والد ماجد شاہ محمد کاظم قلندرؒ فرماتے تھے کہ ایک دن حضرت پیر و مرشد حالتِ الوہیت اور غلبۂ کیفیت ولایت میں تھے۔ اس فقیر کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ عارف باللہ جو کچھ چاہتے ہو مانگ لو، تم کو عطا ہوگا۔ میں نے عرض کیا کہ 'عبودیت' پھر وہی ارشاد ہوا تو پھر میں نے وہی عرض کیا۔ جب تیسری بار کی نوبت آئی تو فرمایا کہ ''تو عبودیت چاہتا ہے'' مبارک مبارک، عبدہٗ و رسولہٗ، قطب الارشاد، یہ مقام محمدی ہے جو خدا نے تجھ کو عطا کیا ہے۔''[1]

معترضین نے اس حقیقت کو بھی نظر انداز کیا ہے کہ مقام عبودیت پر پہنچنے کے پہلے امام ربانیؒ کو سلسلۂ نقشبندیہ میں راہ سلوک کے ابتدائی مراحل طے کرتے ہوئے جو حالات پیش آئے تھے وہ ان کو اپنے پیر سے کہیں اجمال اور کہیں تفصیل سے بیان کر دیا کرتے تھے۔[2]

اس کا مطلب ہے کہ روحانی ارتقاء کے اعلیٰ ترین مقام ''عبودیت'' پر پہنچنے سے پہلے انہیں بہت سی کیفیات سے دوچار ہونا پڑا تھا۔ ان میں وہ کیفیات بھی تھیں، سکر و شطحات جن کا خاصہ ہیں اور

۱۔ شاہ تراب علی قلندرؒ...... اردو ترجمہ: مولانا شاہ مصطفیٰ حیدر قلندرؒ...... مطالیب رشیدی...... کاکوری، لکھنؤ، ص ۱۳

۲۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ...... مکتوبات...... دفتر اول، مکتوب ۹

اسی سبب ان کی گرفت بھی ہوئی تھی۔ مثلاً ان کے یہ لکھ دینے پر کہ وہ مقام ابوبکر صدیق، عمر بن خطاب اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے یکے بعد دیگرے گزرنے کے بعد محبوبیت کے مقام تک پہنچے جو نبوت کے مقام سے صرف ایک درجہ کم ہے۔[1] معاندین کو تو واویلا کرنے کا موقع ملا ہی تھا ان کے مریدین و مخلصین بھی ششدر رہ گئے تھے۔ اس کی صفائی یا اس الزام کے جواب میں کہ وہ خود کو اکابر صحابہؓ سے بھی افضل سمجھتے تھے، امام ربانیؒ نے پہلی بات تو یہ کہی کہ انہوں نے اپنا یہ مشاہدہ اپنے پیر خواجہ باقی باللہ کے نام خط میں لکھا تھا اور اس لیے لکھا تھا کہ پیر کا حکم تھا کہ روحانی ریاضت و مجاہدہ کے دوران اپنے مشاہدات مجھے لکھتے رہو اور دوسری بات یہ کہ ان مشاہدات سے جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے وہ غلط ہے کیونکہ ان کا پختہ عقیدہ ہے کہ سب سے کم تر درجے کا صحابی بھی امت کے بڑے سے بڑے ولی سے افضل ہے۔[2]

یہاں یہ وضاحت کر دینا ضروری ہے کہ امام ربانیؒ کے بعض معاندین نے جن میں دشمنانِ صحابہؓ کے علاوہ حسن خاں کابلی اور شیخ محمد صالح جیسے کینہ پرور اشخاص بھی تھے، ذاتی رنجش کی بناء پر ان کی تحریروں میں تحریف کر کے بھی ان کے خلاف فتنہ کھڑا کر دیا تھا اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ جیسے جلیل القدر عالم بھی تقاضائے بشری کی بناء پر اس فتنہ کا شکار ہو گئے تھے اور انہوں نے امام ربانیؒ کے خلاف فتویٰ جاری کر دیا تھا مگر چونکہ فتنوں کی عمر نہیں ہوتی اس لیے جلد ہی شیخ محدثؒ کو اپنی غلطی کا احساس ہو گیا تھا اور انہوں نے امام ربانیؒ سے صحیح صورت حال معلوم کر کے ان کے مکتوب کی روشنی میں اپنے فتوے سے رجوع کر لیا تھا۔[3]

امام ربانی کے جواب اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے طرزِ عمل سے دو باتیں ظاہر ہوتی ہیں۔

☆ پہلی یہ کہ صوفیہ کے مشاہدات کو ظاہر پر محمول کرنا درست نہیں ہے۔ یہ دیکھنے کی کوشش کی جانی چاہیے کہ انہوں نے کس کیفیت میں اور کن اشاروں میں اپنی بات کہنے کی کوشش کی ہے۔

☆ دوسری یہ کہ وہ صوفیہ بھی جذب و سکر کی کیفیت سے پوری طرح پاک نہیں ہوتے جو صحو

۱۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر اول، مکتوب ۱۱ ۲۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر اول، م ۲۶، ۱۹۲، ۲۰۲
۳۔ شاہ غلام علی۔ مکاتیب، مدراس ص ۱۰۱

کی کیفیت کے لیے مشہور ہیں۔

امام ربانیؒ نے بھی اپنے ایک مرید کے نام ایک خط میں اعتراف کیا ہے کہ شیخ جنید بغدادیؒ، شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اور شیخ عبدالقادر جیلانیؒ اور خود وہ بھی سکر کی کیفیات میں مبتلا رہ چکے ہیں۔[1] کیونکہ سکر ولایت کا جزو ہے۔ لیکن چونکہ مقصود مومن اتباع شریعت ہے، اس لیے ان کے احوال کو شریعت کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد ہی قبول کیا جانا چاہیے۔

اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ امام ربانیؒ وہ پہلے صوفی ہیں جنہوں نے نہ صرف صوفیہ کے روحانی ارتقاء کی تفصیل و کیفیت اور اس کے مختلف مراحل کی خصوصیت واہمیت بیان کی ہے بلکہ روحانی ارتقاء کے ہر مقام کی سیر کرنے کے بعد ہی اپنے ہم عصر صوفیہ کی گرفت کرتے ہوئے ان کے بہت سے معمولات واعتقادات کو غلط کہا ہے، اس لیے ان کے بارے میں یہ سوچنا درست نہیں ہے کہ وہ ظاہر بیں علماء کی طرح وجدان وعرفان اور صوفیہ کے احوال و مقاماتِ سلوک کو سمجھنے سے قاصر تھے۔ وہ روحانیت کی جس منزل پر فائز تھے اس کی بشارتیں اولیاء امت نے دی تھیں خود ان کے مرشد برحق خواجہ باقی باللہؒ ان کے کمال روحانی کے معترف اور شاہد تھے۔ لہٰذا قوت دفاعیہ (بادشاہ اور امراء) اور قوت علمیہ (علماء اور مفتیانِ کرام) کے ساتھ قوت روحانیہ (صوفیہ، مشائخ اور عارفانِ حق) کے بہت سے اعتقاد و معمولات کے خلاف ان کا نعرۂ جہاد بلند کرنا معمولی واقعہ نہیں تھا۔ قوت روحانیہ ہی ہر زمانہ میں باقی دو قوتوں کو راہِ راست پر رکھنے کا کام کرتی رہی ہے، اکبر کے عہد میں جب وہ خود ہی بگڑ گئی تو انہوں نے اس کا سخت مواخذہ کیا۔

یہاں آپ کے چند ایسے مکتوبات کے اقتباسات کا نقل کیا جانا مناسب معلوم ہوتا ہے جن کے مخاطب بھی مشائخ وصوفیہ ہیں اور ہدف ملامت بھی۔

> ۱) آپ نے لکھا کہ شیخ عبدالکبیر یمنی نے کہا ہے کہ ''حق سبحانہٗ وتعالیٰ عالم الغیب نہیں ہے۔'' مخدومِ گرامی! فقیر اس طرح کی باتیں سننے کی تاب نہیں رکھتا۔ میری رگِ فاروقی بے اختیار حرکت میں آجاتی ہے اور اس طرح کی باتوں میں تاویل وتوجیہہ کی فرصت بھی نہیں

۱۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر سوم، مکتوب ۱۲۱

دینی چاہیے۔[1]

۲) ......اگر چہ یہ منکرینِ نبوت بھی خدا کو ایک کہتے ہیں لیکن ان کا حال دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو اہلِ اسلام کی تقلید میں وہ ایسا کہتے ہیں یا واجب الوجود ہونے میں تو اسی ایک ذات کو تسلیم کرتے ہیں لیکن استحقاقِ عبادت میں اسے وحدہٗ لاشریک نہیں مانتے جبکہ اہل اسلام کے نزدیک وجوبِ وجود اور استحقاقِ عبادت دونوں امور میں اللہ تعالیٰ وحدہٗ لاشریک ہے۔ کلمہ طیبہ لَا اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰـهُ سے باطل خداوں کی نفی اور حضرتِ حق سبحانہٗ تعالیٰ کی معبودیت کا اثبات ہوتا ہے۔ دوسری بات جو ان بزرگوں (انبیاء کرام) کے ساتھ خاص ہے وہ یہ ہے کہ یہ حضرات، دوسرے لوگوں کی طرح خود کو بشر ہی کہتے ہیں اور الٰہ اور معبود حق سبحانہٗ تعالیٰ کی ذات ہی کو قرار دیتے ہیں اور سب کو اسی ذات کے آگے جھکنے کی دعوت دیتے ہیں اور اس کی ذات کو حلول و اتحاد سے منزہ مانتے اور منواتے ہیں۔

لیکن منکرینِ نبوت کی یہ حالت نہیں ہے کیونکہ ان کے سرداروں نے تو الوہیت کا دعویٰ کیا ہے۔ وہ حق سبحانہٗ تعالیٰ کا اپنے اندر حلول بتاتے ہیں اور استحقاقِ عبادت اور الوہیت کا اپنے لیے کھل کر دعویٰ کرنے سے بچتے ہیں۔ تو یقیناً انہوں نے خدا کی بندگی سے قدم باہر نکال لیے ہیں اور افعالِ قبیحہ و اعمال شنیعہ میں مبتلا ہو چکے ہیں۔ اس طرح ان پر اباحتِ اشیاء کا راستہ کھل جاتا ہے اور بزعمِ خویش خدائی منصب پر فائز ہو کر وہ گمان کیے ہوئے ہیں کہ ان کے لیے کوئی چیز ممنوع نہیں ہے اور جو کچھ ان کے منہ سے نکلتا ہے وہ درست ہے اور جو کچھ وہ کرتے ہیں سب ٹھیک ہے، مباح ہے۔ تو اس طرح وہ خود بھی گم کردہ منزل ہوئے اور

۱۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر اول، مکتوب ۱۰۰

دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں۔ تف ہے ان پر اور ان کے متبعین پر منکرین کے سردار اور رئیس جو خدائی کا دعوی کیے ہوئے ہیں۔ جو کچھ وہ کہتے ہیں، اپنے پاس سے کہتے ہیں اور محض اپنے باطل زعمِ اُلوہیت کی بنا پر اسے درست قرار دیتے ہیں۔ تو انصاف سے کام لینا چاہیے جو شخص کمال بے عقلی کے باعث اپنے آپ کو الٰہ سمجھے اور عبادت کا مستحق جانے اور اس فاسد گمان کے تحت ناشائستہ افعال کا مرتکب ہو، اس کی باتوں کا کہاں تک اعتبار کیا جا سکتا ہے اور اس کی پیروی میں کون سی بھلائی مل سکتی ہے۔[1]

۳) ''بعض معتمد لوگوں نے نقل کیا ہے کہ آپ کے بعض خلفاء کے مریدین اُن خلفاء کو سجدہ کرتے ہیں اور زمین بوسی پر بھی کفایت نہیں کرتے۔ اس فعل کی برائی اظہر من الشّمس ہے۔ انہیں اس سے سختی کے ساتھ منع فرمائیے۔ اس قسم کے افعال سے سب کو پرہیز کرنا چاہیے اور ان لوگوں کو خاص طور پر جو مخلوقِ خدا کی پیشوائی کے لیے مشہور ہو چکے ہیں۔ ایسے افعال سے ان لوگوں کو اجتناب کرنا اشد ضروری ہے کیونکہ پیروکار اُن کا اتباع کر کے فتنے میں مبتلا ہوں گے۔[2]

۴) ''اکثر خام صوفی اور بے سروسامان ملحد اس بات پر تلے ہوئے ہیں کہ اپنی گردنوں کو شریعتِ مطہرہ کی اطاعت سے باہر نکال لیں اور شرعی احکام کو عوام الناس ہی کے ساتھ مخصوص رکھیں۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ خواص صرف معرفت ہی کے مکلف ہیں، جیسا کہ وہ اپنی جہالت کے باعث امیروں اور بادشاہوں کو عدل و انصاف کے سوا اور کسی چیز کا مکلف قرار نہیں دیتے اور وہ کہتے ہیں کہ احکامِ شرعیہ بجالانے

۱۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر اول، مکتوب ۶۳

۲۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر اول، مکتوب ۲۹

کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ معرفت حاصل ہو جائے اور جب معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو شرعی تکلیفات ساقط ہو جاتی ہیں۔'' ۱

۵) صوفیائے خام ذکر و فکر کو ضروری سمجھ کر فرض و سُنن کے بجا لانے میں تساہل سے کام لیتے ہیں۔ چلّے اور ریاضتیں اختیار کر کے جمعہ و جماعت کو ترک کر دیتے ہیں۔ نہیں جانتے کہ ایک فرض کا جماعت کے ساتھ ادا کرنا ان کے ہزاروں چلّوں سے بہتر ہے۔ ہاں آداب شرعیہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے ذکر و فکر میں مشغول ہونا بھی بہتر اور ضروری ہے۔ نادان علماء بھی نوافل کی ترویج میں سعی کرتے ہیں لیکن فرائض کو خراب و ابتر کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً نماز عاشورہ کو جو پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام سے صحت تک نہیں پہنچی، اسے جماعت اور جمعیت سے ادا کرتے ہیں۔ حالانکہ جانتے ہیں کہ فقہی روایات جماعتِ نوافل کی کراہت پر ناطق ہیں، اس کے باوجود فرائض کے ادا کرنے میں تساہل کا شکار ہیں۔ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ فرائض کو ان کے مستحب اوقات میں ادا کریں بلکہ اصل وقت سے بھی تجاوز کر جاتے ہیں اور جماعت کی تو چنداں پابندی نہیں کرتے۔ جماعت میں ایک دو آدمیوں پر قناعت کر لیتے ہیں بلکہ بعض اوقات تنہا ہی کفایت کرتے ہیں۔ جب اسلام کے علم برداروں کا یہ حال ہے تو عوام کا ذکر ہی کیا۔ اسی طرزِ عمل کی خرابی سے اسلام میں ضعف پیدا ہوا ہے اور اس فعل کی ظلمت کے باعث بدعت اور نفس پرستی کا دور دورہ ہوا ہے۔ ۲

۶) ''آج کل اکثر لوگ نوافل کی ترویج اور فرائض کو توجہ کے لائق ہی نہیں سمجھتے بلکہ حقیر اور بے اختیار جانتے ہیں۔ وقت اور بے وقت دولت خرچ کرتے رہتے ہیں اور مستحق کو دے دیتے ہیں لیکن زکوٰۃ کی ادائیگی

۱۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ ۔ مکتوبات دفتر اول، مکتوب ۲۷   ۱۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ ۔ مکتوبات دفتر اول، مکتوب ۲۶۰

میں، جو صحیح مصرف ہے، ان کے لیے ایک دمڑی خرچ کرنا بھی بڑا مشکل ہے۔ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ زکوٰۃ میں ایک دمڑی دینا نفلی صدقے میں ایک لاکھ روپے دینے سے بہتر ہے۔[1]

۷) ''آیات و احادیث اور روایاتِ فقہیہ غنا اور سرود کی حرمت میں اس قدر ہیں کہ ان کا شمار کرنا مشکل ہے۔ اگر کوئی منسوخ حدیث یا روایت شاذہ کو سرود کے مباح ہونے میں پیش کرے تو اس کا ہرگز اعتبار نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ کسی فقیہہ نے کسی بھی زمانے میں سرود کے مباح ہونے کا فتویٰ نہیں دیا ہے اور نہ رقص و پاکوبی کو جائز قرار دیا ہے .... اس زمانے کے کچے اور خام صوفیوں نے اپنے پیروں کے عمل کو بہانہ بنا کر اپنا دین و مذہب بنالیا ہے اور اس کو عبادت سمجھتے ہیں روایت سابقہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ جو شخص کسی حرام فعل کو جائز اور مستحسن جانے وہ دائرہ اسلام سے خارج اور مرتد ہو جاتا ہے۔ دریں حالات جائے غور ہے کہ مجلسِ سماع و رقص کی تعظیم کرنا بلکہ اسے طاعت و عبادت سمجھنا کتنا برا ہے؟ اللہ تعالیٰ کا شکر و احسان ہے کہ ہمارے مشائخ اس امر میں مبتلا نہ ہوئے اور ہم تابعداروں کو ایسے امور کی تقلید سے دور رکھا۔[2]

۸) ''اے مخاطب! میں کہتا ہوں کہ بزرگانِ دین اور اکابرِ اسلام پر طعن کرنے سے پرہیز کر کیونکہ انہوں نے اعلائے کلمۃ الحق کی خاطر اور سیدِ امام علیہ الصلوٰۃ والسلام کی امداد و اعانت میں اپنی پوری توانائیاں صرف کردی تھیں۔ دین کی تائید میں انہوں نے رات اور دن، ظاہر اور پوشیدہ اپنی دھن دولت قربان کیں۔ حبِ رسول ﷺ کی خاطر

۱۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر دوم، مکتوب ۸۴

۲۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر اول، مکتوب ۲۶۶

اپنے خاندان، قبیلے، اولاد، بیویاں، وطن، مکانات، چشمے، کھیتی باڑیاں، درخت اور نہریں غرضیکہ تمام چیزیں چھوڑ دیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو اپنی ذوات پر ترجیح دی۔ اپنے اموال اور اپنی اولاد کی محبت کے مقابلے میں آپ کی محبت اختیار کی اور آپ کی صحبت میں برکاتِ نبوت سے سرفراز ہوئے اور انہیں وحی کا مشاہدہ نصیب ہوا، حضورِ ملائکہ سے مشرف ہوئے، خوارق و معجزات دیکھنے کی صورت نصیب ہوئی۔ یہاں تک کہ ان کا غیب شہادت اور ان کا علم عین ہوا۔ انہیں یقین کی وہ دولت نصیب ہوئی جو بعد میں کسی کو میسر نہیں آ سکتی۔ دوسرے اگر اُحد پہاڑ کے برابر سونا راہِ خدا میں خرچ کریں تو صحابہ کرام کے ایک سیر کے برابر ثواب نہیں مل سکتا، بلکہ اس کا نصف بھی نہیں مل سکتا۔ یہی تو وہ حضرات ہیں جن کی اللہ تعالیٰ نے قرآنِ مجید میں تعریف و توصیف کی ہے۔ اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے۔ ان کا ایسا ہی حال توریت میں ہے اور ایسا ہی انجیل میں ہے۔ یہ اس کھیتی کی طرح ہیں جس نے اپنا پٹھا نکالا، پھر اسے طاقت دی، پھر دبیز ہوئی، پھر اپنی ساق پر سیدھی کھڑی ہوئی، کسانوں کو بھلی لگتی ہے تا کہ ان سے کافروں کے دل جلیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں صحابۂ کرامؓ سے ناخوش رہنے والوں کو کفار کہا ہے۔ اسی لیے میں بار بار کہتا ہوں کہ جو لوگ صحابۂ کرامؓ سے بغض رکھتے ہیں ان سے اسی طرح بچنا چاہیے جس طرح کافروں سے بچتے ہیں۔[1]

۹) ''اس زمانے کے اکثر فقراء آسودہ حال اور کفایت کے میدان میں مقیم ہو چکے ہیں۔ ان کی صحبت و مجالست زہر قاتل ہے۔ ان سے اس طرح بھاگنا چاہیے جیسے شیر سے بھاگتے ہیں۔''[2]

مکتوباتِ ربانی کے مندرجہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہے کہ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے

۱۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ دفتر دوم، مکتوب ۳۶ ۲۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ دفتر اول، مکتوب ۱۲۲

جس قسم کے صوفیہ کا محاسبہ اور محاکمہ کیا تھا ان میں سے بعض

☆ اللہ تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے کے منکر تھے۔

☆ حلول واتحاد کے قائل تھے۔

☆ اپنے مریدین سے سجدہ کرواتے تھے۔

☆ اس عقیدہ کے حامل ہو گئے تھے کہ معرفت حاصل ہو جانے پر شرعی احکامات ساقط ہو جاتے ہیں۔

☆ فرائض وسنن اور جمعہ و جماعت سے غفلت برتتے ہوئے خلوتوں اور ریاضتوں پر زیادہ توجہ دیتے تھے۔

☆ وقت بے وقت دولت تو خرچ کر دیتے تھے مگر زکوٰۃ نہیں دیتے تھے۔

☆ اپنے پیروں اور بزرگوں کے عمل کو اپنا مذہب بنا بیٹھے تھے۔

☆ اکابر اسلام صحابہ کرامؓ پر لعن کرتے تھے۔

☆ فقر کا دعویٰ کرنے کے باوجود آسودہ حال تھے.......... وغیرہ

ان اعتقادات و معمولات کے قرآنی تعلیمات کے خلاف اور صریحاً غیر اسلامی ثابت کرنے کے لیے کسی ثبوت ودلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک عام مسلمان بھی جانتا ہے کہ اللہ رب العزت کا عالم الغیب والشہادۃ ہونا قرآن سے ثابت ہے۔ اللہ کے سوا کسی کو بھی سجدہ روا نہیں ہے حتیٰ کہ صحابۂ کرامؓ نے حضور نبی کریم ﷺ کو بھی کبھی سجدہ نہیں کیا تھا، حالانکہ وہ آقائے دو جہاں ﷺ سے اپنی جانِ عزیز سے بھی زیادہ محبت کرتے تھے اور ساقطِ شریعت ہونے کا دعویٰ خود صاحبِ شریعت اور محبوب رب کائنات ﷺ نے بھی کبھی نہیں کیا تھا جنہیں اللہ رب العزت نے کبھی یَا اَیُّھَا الْمُزَّمِّلُ اور کبھی یَا اَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ جیسے محبت بھرے لفظوں سے مخاطب کر کے عبادت کے آداب سکھائے تھے۔

جمعہ و جماعت اور زکوٰۃ کی فرضیت بھی سب پر عیاں ہے۔ حلول وتناسخ کا عقیدہ بھی اسلام کے عقیدۂ توحید سے میل نہیں کھاتا۔ علماء ہر دور میں اس کی تردید کرتے رہے ہیں۔ اسی طرح

کتاب وسنت، فقہ جس کی تفسیر ہے کہ علاوہ کسی بزرگ یا شیخ کے اعمال کو حجت بنانا درست نہیں ہے۔ اصحاب رسول پر لعن، قرآن کی آیت رَضِیَ اللّٰہُ عَنْھُمْ وَ رَضُوْا عَنْہُ سے عملاً انکار و بغاوت اور فقر کے دعوے کے باوجود عیش و فراوانی شانِ استغنا کے خلاف ہے، اس لیے صوفی صافی تو کیا ایک عام مسلمان کی زندگی سے بھی مطابقت نہیں رکھتا۔

علماء اور صوفیہ کی گمراہیوں کا ہی نتیجہ تھا کہ اکبر نے الوہیت اور نبوت کا دعویٰ کر دیا تھا۔ اس عہد کے مشہور شاعر ملا شبری سیالکوٹی کے ایک فارسی قطعہ میں اکبر کے دعویٰ الوہیت و نبوت کا ذکر کیا گیا ہے۔ جس کا حوالہ دوسرے اہل قلم نے بھی دیا ہے:

بادشاہ امسال دعویٰ نبوت کردہ است

گر خدا خواہد پس از سالے خدا خواہد شدن ؂۱

اس کے علاوہ اکبر کے انتقال پر شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے شیخ فرید بخاری کے نام جو تعزیتی خط ارسال کیا تھا اس سے بھی اکبر کے دعوئ نبوت کی تصدیق ہوتی ہے۔ ؂۲

امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد فاروقی سرہندیؒ کے علمی عملی اصلاحی اور تبلیغی مجاہدہ کے نتائج عہدِ اکبری میں ہی برآمد ہونے شروع ہو گئے تھے اور جہانگیر کے عہد میں تو اس کے اثرات عوام وخواص کے علاوہ خود بادشاہِ وقت پر بھی مستحکم ہو گئے تھے لیکن اس مجاہدہ کا نقطۂ کمال عہد اورنگ زیب عالمگیرؒ ہے جب دین اسلام کی حرکت اور شریعت کی باطنی قوت اپنی اصل حقیقت کے ساتھ دوبارہ ظہور پذیر ہوئی۔ اس عہد میں امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کی مساعی جمیلہ کا حاصل خود بادشاہ وقت کی ذات تھی اور مدمقابل یا اکبر کی فکری اعتقادی گمراہیوں کی وراثت کا حاصل اس کے بڑے بھائی شہزادہ داراشکوہ کی باقیات، جس نے قرآنی آیات اور ویدانتی عقائد میں مماثلت کی نشاندہی کرتے ہوئے دونوں مذاہب کو توام ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔

داراشکوہ کے فکر و عقیدہ کے متعلق بہت سی باتیں صیغۂ راز میں ہیں بعض نے اس کے فکر و اعتقاد کا محاسبہ کیا ہے اور بعض نے اس کو پہلے قادریہ سلسلے کا خوش عقیدہ مرید اور پھر عارف کامل، ثابت

۱۔ ہاشم فرید آبادی: تاریخ مسلمانانِ پاکستان و بھارت۔ کراچی، ص ۴۶۹

۲۔ شیخ عبدالحق: مجموعۂ مکاتیب والرسائل دہلی ۱۹۱۳ء، ص ۷۔ ۱۴۳

کرنے کی کوشش کی ہے لیکن زندگی کے آخری ایام میں لکھی گئی کتابوں میں خود اس کے اعترافات کے علاوہ اس کے معمولاتِ زندگی کے متعلق عینی شاہدوں کے جو بیانات موجود ہیں ان کی روشنی میں یہ حقیقت مخفی نہیں رہتی کہ اس دور میں وہ اہل سلوک وطریقت کی مجلسوں اور طریقوں ہی سے نہیں اسلام کے بنیادی عقیدوں سے بھی منحرف ہو گیا تھا۔ شاہ دل ربا کے نام اپنے ایک خط میں اس نے کمال بے باکی کا ثبوت دیتے ہوئے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ

''اس شریف مکرم اور معظم گروہ (موحدین) کی صحبت کی برکت سے اس فقیر کے دل سے مجازی اسلام اٹھ گیا اور (اس میں) حقیقی کفر رونما ہوا اور نامور عارف مولانا عبدالرحمٰن جامیؒ کی اس رباعی کا مفہوم واضح ہو گیا:

در دیدہ عیاں تو بودہٗ من غافل
در سینہ نہاں تو بودہٗ من غافل
از جملہ جہاں نشان تو می جستم
خود جملہ جہان تو بودہٗ من غافل

یعنی ''تو میری آنکھوں میں ظاہر ہوتا رہا اور میں غافل رہا۔ تو میرے سینہ میں پوشیدہ رہا اور میں غافل رہا۔ میں ساری دنیا سے تیرا پتا پوچھتا رہا۔ ساری دنیا خود تیری ذات سے عبارت رہی اور میں غافل رہا۔''

اب جبکہ میں نے کفر حقیقی کی قدر جان لی۔ زنار پوش بت پرست بلکہ خود پرست اور دیر نشین ہو گیا۔''[1]

دارا شکوہ کے فکر واعتقاد کا اندازہ ان خطوط سے بھی کیا جا سکتا ہے جو اس نے شیخ محب اللہ الہ آبادی اور دیگر اہل دل کو ارسال کیے تھے۔ موحدانہ مسائل پر اس کے ۱۶ استفسارات کے جواب میں شیخ نے جو لکھا تھا اس کی رسید کے طور پر بھیجا گیا دارا شکوہ کا خط اس ذہنی اعتقادی تبدیلی کا نقطۂ

۱۔ سید نجیب اشرف ندوی۔ رقعات عالمگیر ص ۳۲۲

آغاز ہے جس کا باقاعدہ اعلان اس نے دس برس بعد ''حسنات العارفین'' لکھ کر کیا:

''آپ کا مکتوب جو سوالوں کے جواب پر مشتمل ...... تھا، پہنچا۔ اسے پڑھ کر مسرت و خوشی ہوئی۔ آپ کی ہم مشربی معلوم ہوئی۔ کہاں ہے ایسا شخص جو اس مشرب کا معتقد ہو یا اس مشرب کے پیروؤں میں سے ہو، چہ جائیکہ اس مشرب کو بخوبی سمجھ گیا ہو۔ آپ کے بعض جوابات کو جو میری خواہش کے مطابق تھے اور بعض کو اپنے ذوق و وجدان سے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کے مطابق تھے، میں نے سمجھ لیا اور جوابات میں جب آپ نے ہر جگہ قدما کے اقوال کے حوالے دیے ہیں، تحقیق کے ساتھ جان لیں کہ اس فقیر کے نزدیک وہ وجد بھی جو خدا اور رسولؐ کے فرمان کے موافق نہ ہو بہت بہتر ہے اس سے جو کتابوں میں لکھا گیا ہو۔ اس لیے کہ یہ (فقیر) مدتوں مشائخ کے حالات پر مشتمل کتابوں کا مطالعہ کرتا رہا۔ چونکہ ان میں بہت سے اختلاف ظاہر ہوئے، کتابوں کا مطالعہ ترک کر دیا اور دل کے مطالعے میں جو ایک بیکراں سمندر ہے اور اس میں سے ہمیشہ نئے نئے موتی نکلتے ہیں، مصروف ہو گیا۔ تو مجھے پھر کسی کتاب کے حوالے نہ کر کہ میں اپنی حقیقت کو ایک کتاب جانتا ہوں۔[۱]

اشعار میں تاویل کی بڑی گنجائشیں ہوتی ہیں۔ اس لیے دارا کی نثری تحریروں سے دو مثالیں دی گئی ہیں تا کہ شک و شبہ باقی نہ رہے۔ دونوں تحریروں سے ثابت ہے کہ وہ حقیقی اسلام سے بہت دور اور کفر سے بہت قریب ہو چکا تھا۔ اس کے دیوان میں تو ایسے اشعار کثرت سے شامل ہیں جن سے اسلام کے عقیدۂ توحید کی نفی ہوتی ہے یہاں مثال کے طور پر چند اشعار نقل کیے جا رہے ہیں:

رگ و پی پر شدہ زعشق دوست   گر بگویم منم خدائے رواست

(رگ و پے دوست سے مملو ہو گئے۔ اگر میں کہوں کہ ''میں خدا ہوں'' تو روا ہے۔)

۱۔ سید نجیب اشرف ندوی۔ رقعات عالمگیر ص ۳۰

کس ندیدم عاشق خود من ازاں　　عاشق خود خود شدم ای دوستاں

(میں نے کسی کو اپنا عاشق اس لیے نہیں پایا کہ اے دوستو! میں خود اپنا عاشق ہو گیا

دید عاشق خویش را معشوق و عشق　　گفت اوانی انا اللہ را ازاں

(عاشق نے اپنے آپ کو معشوق اور عشق (دونوں) پایا۔اس لیے اس نے کہا میں اللہ ہوں۔)

قادری نیست ہیچ جز قادر　　وحدہٗ لا الہ الا ہو

(قادری سوائے قادر کے اور کچھ نہیں۔وہ ایک ہے (اور) نہیں کوئی معبود سوائے اس کے)

ہمہ موجود در وجودِ ما　　گنج مخفی ست این نمود ما

(ہمارے وجود میں سب کچھ موجود ہے۔ہماری یہ نمود پوشیدہ خزانہ ہے۔)

اگرچہ در پردہ داشتیم آواز　　شد ز نے ظاہر این سرود ما

(اگرچہ ہم نے اپنی آواز پردے میں رکھی، (مگر) بانسری سے ہمارا نغمہ ظاہر ہو گیا)

ما ندیدیم ہیچ غیر خود　　غیر نمودہ در شہودِ ما

(ہم نے اپنے علاوہ کچھ بھی نہیں دیکھا۔ہمارے شہود میں غیر دکھائی نہیں دیا۔)

وہم فانی شود، نہ ما فانی　　ہست باقی ہمیشہ بود ما

(وہم فانی ہوتا ہے، ہم فانی نہیں۔ہمارا وجود ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔)

سر ما خم کہ شد بجانب ما　　از پی خویش شد سجود ما

خویشتن را گرفتہ بنشتیم　　ای خوشا اینچنین قعود ما

(جب سے ہمارا سر ہماری جانب خم ہوا۔ہمارے سجدے ہمارے لیے ہو گئے (ہم اپنے مسجود ہو گئے)

ہم اپنے آپ کو) (آغوش میں لے کر بیٹھ گئے۔آفریں ہے ہمارے اس طرح کے قعدوں پر۔)

گرچہ تنہا ایم ماتنہا نہ ایم　　جملہ جانہا ییم ما تنہا نہ ایم

(اگرچہ ہم تنہا ہیں (لیکن) ہم تنہا نہیں۔ہم جملہ جانوں کا مجموعہ ہیں، ہم تنہا نہیں)

عارف و معروف و عرفانیم ما　　ہر دو دنیا ایم، در دنیا نہ ایم

(ہم عارف ہیں، معروف ہیں عرفان ہیں۔ہم خود دو دنیا ہیں، ہم دنیا میں نہیں)

ظاہریم و حاضریم و ناظریم   از ظہور خویش ما پیدا نہ ایم

(ہم ظاہر ہیں، ہم حاضر ہیں، ہم ناظر ہیں۔ اپنے ظہور کے باعث ہم دکھائی نہیں دیتے۔)

بی جہت مائیم اندر ہر جہت   جای ما ہر جاوما در جانہ ایم

(ہم ہر سمت میں بے سمت ہیں۔ ہماری جگہ ہر جگہ ہے اور ہم کسی جگہ نہیں)

قادری خود را ہمہ قادر ببین   آن ہمہ یکی ست ماہم مانہ ایم

(اے قادری! تو خود کو سرتا پا قادر (خدا) دیکھ وہ (تمام موجودات کے ساتھ) ایک ہے اور ہم بھی ہم نہیں۔)

می پرستم بت وجود خود   دیدہ ام اندرین چو سود خود

(میں اپنے وجود کے بت کی پرستش کرتا ہوں۔ کیونکہ اسی میں میں نے اپنا فائدہ دیکھا ہے۔)

دلِ صوفی نہ زآب وگل باشد   دل صوفی خدای باشد بس

قادری ہم زصوفیاں گردید   غیر صوفی بلای باشد و بس

(صوفی کا دل پانی اور مٹی سے بنا ہوا نہیں ہے۔ صوفی کا دل خدا ہوتا ہے اور بس۔ قادری بھی صوفیوں میں شامل ہو۔ غیر صوفی ایک بلا ہوتا ہے اور بس)

قادری از خودی خدای یافت   گشت پنہان چودر خدای خویش

(قادری نے خودی (کی راہ) سے خدائی پالی جب وہ اپنے خدا (کے وجود) میں پنہاں ہو گیا۔)

ماخود از بندگی خدا شدہ ایم   گشتہ فانی ہمہ بقا شدہ ایم

تاوصال تو گشتہ است نصیب   از خدایی تو خدا شدہ ایم

(ہم خود اپنی زندگی کی بدولت خدا ہو گئے ہیں۔ ہم (بقائے مطلق میں) فانی ہو کر سرتا پا بقا ہو گئے ہیں۔ جب سے تیرا وصال نصیب ہوا ہے ہم تیری خدائی کے طفیل خدا ہو گئے۔)

قادری یافت خویش را قادر   دید خود را و گفت علیک سلام

(قادری نے اپنے آپ کو قادر (خدا) پایا۔ اس نے خود کو دیکھا اور کہا: تجھ پر بھی سلامتی ہو۔)

ان اشعار میں دارا کا خدائی کا دعویٰ بھی ہے اور عبد و معبود کے درمیان امتیازات کے ختم

ہو جانے کا نعرہ بھی۔ اس طرزِ فکر اور طرزِ عمل کا منطقی نتیجہ ترکِ عبادت تھا۔ اس لیے اس نے ملاحدہ کا طریقہ[1] اختیار کرتے ہوئے واعبُدْ رَبَّکَ حَتّٰی یَاْتِیَکَ الْیَقِیْن کا ترجمہ یہ کیا کہ "اپنے رب کی عبادت یہاں تک کر کہ تجھے اس کا یقین آ جائے۔" یعنی عبادت ناقصوں کے لیے ہے کاملوں کے لیے نہیں۔

دارا کے ان افکار و عقائد کو جو اس کے شعروں سے ظاہر ہیں شاعرانہ تعلی یا سخن گسترانہ بات کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایک طرف تو نثر میں بھی اس نے اپنے عقیدہ کا اظہار کیا ہے جس کی مثالیں پہلے ہی دی جا چکی ہیں اور دوسرے وہ اس پیر (ملا شاہ بدخشی) کا مرید تھا جس کا دعویٰ تھا کہ

من چہ پروائے مصطفیٰ دارم[2] پنجہ در خدا پنجۂ دارم

(میرا ہاتھ خدا کے ہاتھ میں ہے پھر مجھے مصطفیٰ کی کیا پروا؟)

یا یہ کہ

"میں بہ آواز بلند کہتا ہوں کہ بلند ترین مقصد کو میں نے پالیا ہے اور مجھے سعادت خاص حاصل ہوئی ہے یہ سعادت ریاضت اور مجاہدہ کی کثرت سے نہیں بلکہ فضل ربانی سے مجھے میسر آئی ہے۔"[3]

داراشکوہ کی ابتدائی تین کتابوں سفینۃ الاولیاء (۱۶۳۹ء) سکینۃ الاولیاء (۱۶۴۲ء) اور رسالہ حق نما (۱۶۷۷ء) کے بعد کی تصانیف اور تراجم کے مطالعے سے یہ حقیقت قطعی واضح ہو جاتی ہے کہ وہ وسیع المشربی، عرفان اور خانہ زاد تصوف کے بہانے دین سے منحرف ہو چکا تھا۔ لیکن چونکہ وہ جانتا تھا کہ منحرف ہو جانے کا کیا انجام ہو سکتا ہے اس لیے وہ اپنے انحراف کی تاویل کرتا رہا۔ اس کے پیر کے خلاف کشمیر کے علماء نے کفر کا فتویٰ جاری کرتے ہوئے حد جاری کرنے کا مطالبہ کیا تھا اور شاہجہاں نے کشمیر کے صوبہ دار ظفر خاں کے نام فرمان بھی جاری کر دیا تھا لیکن اس سے پہلے کہ ملا شاہ بدخشی کی گردن اڑا دی جاتی داراشکوہ نے مداخلت کرتے ہوئے بادشاہ سے درخواست کر کے یہ بات

۱۔ عالمگیر نامہ مخطوطہ نمبر ۱۲۵، خدا بخش لائبریری پٹنہ۔ ورق ۱۸ اب

۲۔ میر حسین دوست سنبھلی۔ تذکرۂ حسینی۔ نولکشور کانپور ۱۸۷۵ء ص ۱۶۶

شیخ محمد اکرم۔ رودِ کوثر۔ فیروز سنس، کراچی ۱۹۵۸ء

۳۔ دارشکوہ۔ سکینۃ الاولیاء، بذکر ملا شاہ بدخشی۔

منوالی تھی کہ حد جاری کرنے سے پہلے میاں میر کی رائے بھی لے لی جائے۔ میاں میر سے رجوع کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ غلبۂ احوال کے سبب وہ ایسی باتیں کہہ جاتے ہیں، ان سے صرف نظر ضروری ہے اور اس طرح ملا شاہ بدخشی کی جان بچ گئی تھی۔[1]

دارا کو بھی مواخذہ کا ڈر تھا اس لیے اس نے اپنے پیر کا لہجہ تو اختیار نہیں کیا لیکن شریعت سے دامن چھڑانے کا جتن کرتا رہا حتیٰ کہ اس نے اپنے خدا اور محمد ہونے کا دعویٰ کرنے کی گنجائشیں بھی نکال لیں:

ماحقیقت زدست خود ندھیم　　گر شریعت رود رضائے او

ہم محمد توی و ہم اللہ　　ایں عنایت تراست ارزائی

صوفیہ نے 'فنافی اللہ' اور 'فنافی العشق الرسول' ہونے کے دعوے تو کیے ہیں مگر کسی نے وہ دعویٰ نہیں کیا ہے جو دارا کے شعر سے ظاہر ہے۔ اس کے علاوہ بھی اس کے دیوان میں ایسے اشعار کثرت سے شامل ہیں جن کے اہم اجزاء قادر (اللہ) قادر (شیخ عبدالقادر جیلانیؒ) اور قادری (داراشکوہ) ہیں اور اس نے انہی اجزاء کے ذریعہ ایسی باتیں کہی ہیں جو اسلامی عقیدہ سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ اس کا مقصد اس کے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ وہ اسلام اور شریعت محمدیؐ کی بیخ کنی کرتا رہے مگر اس کی گرفت نہ ہو، اس کے باوجود اس کے ہم عصر اہل دل اور اصحابِ عزیمت نے اس کی گرفت کی اور بادشاہ کو شہزادہ داراشکوہ کی گمراہیوں سے واقف کراتے رہے۔ جن لوگوں نے شاہجہاں کو داراشکوہ کے دعوؤں اور عقیدوں سے آگاہ کیا ان میں دارا کے حقیقی بھائی اورنگ زیب اور حقیقی بہن جہاں آرا بھی تھیں۔

یہاں پیش ہیں شاہجہاں کے نام اورنگ زیب کے دو خطوط:

ا) بڑے شاہزادے کے فاسد خیالات کے بارے میں بیگم صاحب جی (جہاں آرا) نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ابھی پہلا پھول (یعنی ابتداء) ہے۔ جہاں اس کے فطری خبث اور باطل عقیدے کے بارے میں تفصیل سے عرض کیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ وہ کس قماش کا

ا۔ میر حسین دوست سنبھلی۔ تذکرۂ حسینی۔ نولکشور کانپور ۱۸۷۵ء ص ۱۶۶

آدمی تھا اور اس کو دفع کرنا کس قسم کا عطیۂ الٰہی ہے۔[1]

۲) چونکہ بیماری کے زمانہ میں اعلیٰ حضرت کے ہاتھ سے اختیار جاتا رہا تھا اور بڑا شاہزادہ جو رنگ مسلمانی سے عاری تھا، پورا اقتدار اور اختیار حاصل کر کے بادشاہت کا اظہار کر رہا تھا اس لیے اس کے دفاع کو جو عقل، شرع اور علم کی رو سے واجب ہو گیا تھا۔ (اس مرید نے) اپنی ہمت کے ذمہ لازم کر کے ان حدود میں آنے کا عزم کیا۔ پہلی جنگ شر پسند کافروں سے ہوئی جنہوں نے مسجدیں منہدم اور تباہ کر کے اپنے بت خانے تعمیر کیے اور دوسری جنگ بدکردار ملحدوں سے ہوئی۔[2]

دارا اور اورنگ زیب میں جو سیاسی رقابت تھی اس کی بدولت ممکن ہے ان خطوط پر کوئی توجہ نہ دی جائے مگر اپنی تصانیف اور تحریروں میں دارا نے جو باتیں لکھی ہیں ان کی کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے جہاں آراء بھی جو تخت نشینی کی جنگ میں دارا کی ہم نوا تھی اس کے مذہبی افکار کی حمایت نہ کرسکی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اگر داراشکوہ کے شعروں اور ایسی تحریروں سے صرف نظر کریں جن میں اس نے در پردہ گفتگو کی ہے تب بھی اس کی کئی ایسی تصانیف اور صاف وسادہ نثری تحریریں قابل گرفت ہیں جن کی کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی۔ ان سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ

۱۔ داراشکوہ نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں تصوف کے نام پر غیر اسلامی رسم و رواج اور عقیدہ کی ترویج کی تھی۔

۲۔ اس کے نزدیک جوگیوں اور رشیوں منیوں کی وہی حیثیت تھی جو انبیاء کرام اور 'مرشدانِ کامل' کی اور

۳۔ وہ اسلام کے فرائض وسنن سے آزادی حاصل کرنے کے لیے قرآنی آیتوں کی من گھڑت تفسیریں کیا کرتا تھا۔

'مجمع البحرین' میں ویدانتی فلسفہ اور اسلامی تصوف کو ایک ثابت کرتے ہوئے اس نے یہ

۱۔ سید نجیب اشرف ندوی۔ رقعات عالمگیر ص ۲۱۳

۲۔ ملحدوں کی جنگ سے ماموگڑھ کی اس جنگ کی طرف اشارہ ہے جس میں دارا نے شاہی فوجوں کی حمایت کی تھی۔

سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ ہندوستان کے موحدین کے نزدیک کئی اشغال صحیح ہیں مگر بہترین شغل جاپ ہے جو نینداور بیداری دونوں حالتوں میں تمام ذی نفوس مخلوق سے بلاقصد عمل میں آتا ہے۔ اس نے قرآن حکیم کی آیت، ''اور کوئی چیز ایسی نہیں جو تعریف کے ساتھ اس کی پاکی نہ بیان کرتی ہو لیکن تم لوگ اس کی پاکی بیان کرنے کو سمجھتے نہیں ہو'' (سورہ ۱۷، آیت ۴۴) کا مطلب یہ نکالا ہے کہ سانس کا اندر جانا اور باہر آنا دولفظ سے عبارت ہے جو سانس اوپر آتی ہے اسے او کہتے ہیں اور جو اندر جاتی ہے اسے من یعنی ''من اومنم'' (وہ میں ہوں)۔ صوفیہ اس شغل کو ھو اللہ کہتے ہیں۔ قرآنی آیت کی اس من مانی تفسیر میں ''من اومنم'' اور اوم میں جو صوتی قرابت ہے وہ تو سوالیہ نشان تھی ہی کہ دارا نے اپنے عہد کے بیراگی بابالال سے ایک سوال کر کے کہ

''کیا کلمہ شریف اوم کا جاپ کر کے جنت میں داخل ہوا جاسکتا ہے''۔[۱]

ایک طرح سے خود ہی اس سوال کا جواب بھی دے دیا ہے۔

'مرج البحرین'، 'سرا کبر' (اپنشد کے ترجمے) اور 'حسنات العارفین' میں اس نے وید، آسمانی صحائف، کلمہ جاپ، رشیوں منیوں اور انبیاء و مرشدانِ کامل کے متعلق جو خیالات پیش کیے ہیں ان کا حاصل یہ ہے کہ

(الف) چار وید آسمانی صحائف ہیں جو زمانہ قدیم کے نبیوں پر نازل ہوئے ہیں اور ان کتابوں کا خلاصہ اپنشد ہے۔

(ب) ویدوں کی تفسیریں اس زمانہ کے نبیوں یعنی رشیوں اور منیوں نے لکھی ہیں۔

(ج) اپنشد کتاب مکنون ہے اور قرآن حکیم اس میں پوشیدہ ہے۔ اسی کے لفظوں میں:

اس قدیم قوم کے درمیان تمام آسمانی کتابوں سے پہلے چار آسمانی کتابیں جو رگ وید، یجر وید، سام وید اور اتھر وید ہیں، اس زمانے کے نبیوں پر جن میں سب سے بڑے برہما جو آدم صفی اللہ ہیں، تمام احکام

۱۔ مکالمۂ دارا شکوہ بابالال نسخۂ خدابخش لائبریری۔ ورق ۱۔ب

کے ساتھ نازل ہوئیں اور یہ بات ان کتابوں سے ظاہر ہیں ....

اوران چار کتابوں کے خلاصے کو جن میں سلوک کے تمام رموز اور توحید کے اشغال درج ہیں اپنشد کہتے ہیں اوراس زمانے کے نبیوں نے شرح و بسط کے ساتھ ان کی تفسیریں لکھ کرانہیں بہترین عبادت جانا۔ چونکہ خود بینی سے عاری اس حق جو کی نظر وحدت ذات کے اصول پر تھی......اس نے چاہا کہ اپنشدوں کا جو توحید کے خزانے ہیں...... فارسی زبان میں......ترجمہ کر کے سمجھے کہ یہ جماعت جو اسے اہل اسلام سے اس قدر پوشیدہ رکھتی ہے اس میں کیا راز ہے؟ چونکہ ان دنوں بنارس......اس حق سے تعلق رکھتا تھا اس نے پنڈتوں اور سنیاسیوں کو......جمع کر کے خود توحید کے اس خلاصے کا جو اپنشد یعنی سربستہ راز اور تمام ولیوں کے مطلب کی انتہا ہیں ۱۰۶۷ھ میں......بے غرضی کے ساتھ ترجمہ کیا اور ہر وہ مشکل اور اعلیٰ بات جس کی اسے خواہش، طلب اور جستجو تھی اور وہ نہیں پاتا تھا اس قدیم کتاب کے خلاصے سے جو بے شک وشبہ اولین آسمانی کتاب اور بحر توحید کا سرچشمہ ہے اور قرآن مجید کے مطابق بلکہ اس کی تفسیر ہے، پایا گیا اور صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آیت بعینہ اس کتاب کے حق میں ہے۔اِنَّـهُ لَقُرْاٰن الْكَرِيْم فِيْ كِتَابٍ مَّكْنُوْن لَا يَمَسُّهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْن تَنْزِيْلٌ مِّنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ یعنی قرآن کریم ایک کتاب میں ہے، وہ کتاب پنہاں ہے اوراسے کوئی نہیں سمجھ سکتا سوائے اس دل کے جو پاک ہے اور وہ نازل ہوئی پروردگارِ عالم کی طرف سے، اور یہ بات معین اور معلوم ہوگئی کہ یہ آیت زبور، تورات اور انجیل کے حق میں نہیں اور لفظ تنزیل سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ لوح محفوظ کے حق میں بھی نہیں اور چونکہ اپنشد مخفی راز ہے، اس کتاب کی اصل ہے اور قرآن مجید کی آیتیں

بعینہٖ اس میں پائی جاتی ہیں۔ پس تحقیق کہ کتاب مکنون (پوشیدہ کتاب) یہی قدیم کتاب ہے''۔[1]

رشیوں، منیوں کے نبی ہونے اور ویدوں کے آسمانی صحائف ہونے کی باتیں کئی مسلم عالموں اور دانشوروں نے بھی لکھی ہیں لیکن ان کی حیثیت اس امکان سے زیادہ نہیں ہے کہ چونکہ قرآنِ حکیم میں لکل قومٍ ھاد آیا ہے اس لیے عین ممکن ہے کہ ہندوستان میں بھی انبیاء اور رسل مبعوث کیے گئے ہوں۔ بعض بزرگوں اور عالموں نے ہندوؤں کے بھی اسی طرح مشابہ اہل کتاب ہونے کا گمان ظاہر کیا ہے جس طرح ایران سے ابتدائی رابطے کے بعد عربوں نے قدیم ایرانی مذاہب کے ماننے والوں کے مشابہ اہل کتاب ہونے کا گمان کیا تھا۔ مثال کے طور پر مولانا سید سلیمان ندویؒ کے لفظوں میں

> ''ایک عرب فاتح .... نے ہندوؤں کو وہی حیثیت دی جو بظن غالب کسی آسمانی تعلیم کے پیروؤں کی اسلامی قانون میں ہے اور ان کے بت خانوں کو بھی وہی درجہ دیا جو اہلِ کتاب یا مشابہ اہل کتاب کے معبدوں اور عبادتگاہوں کا اسلام میں ہے۔''[2]

ہندوستان کے بعض شہروں میں انبیاء کے انوار اور شری کرشن کے خدا کے برگزیدہ شخص ہونے کا وجدان واحساس امام ربانی، مولانا حسرت موہانی اور ڈاکٹر اقبال کو بھی ہوا تھا اور ان ذی علم شخصیتوں نے اس موضوع پر جرأتمندانہ انکشافات بھی کیے تھے مگر کسی نے یہ کہنے کی جرات نہیں کی تھی کہ

> ا)...... ''ان مراتب کی تحقیق کے بعد معلوم ہوا کہ اس قدیم قوم کے درمیان تمام آسمانی کتابوں سے پہلے چار آسمانی کتابیں جو رگ وید، یجر وید، سام وید اور اتھر وید ہیں، اس زمانہ کے نبیوں پر جن میں سب سے بڑے برہما یعنی آدم صفی اللہ تھے، جملہ احکام کے ساتھ نازل ہوئیں

۱۔ دیباچہ سر اکبر

۲۔ مولانا سید سلیمان ندوی۔ عرب و ہند کے تعلقات۔ اعظم گڑھ ۱۹۹۲ء ص ۱۹۵

اور یہ بات انہی کتابوں سے ظاہر ہوتی ہے۔[۱]

۲)...... ''تعریف اس خدائے یگانہ کی ہے جس نے اسلام اور
کفر کی دو زلفیں جو ایک دوسرے کے مقابل میں ہیں اپنے چہرے پر
لہرائیں۔ ان میں سے کوئی ایک بھی اس کے رخ نیکو کے لیے موجب
حجاب نہیں۔''[۲]

ممکن ہے یہ کہہ کر دارا شکوہ کو شریعت کی گرفت سے بچانے کی کوشش کی جائے کہ چونکہ فنا اور بقا تصوف کے امتیازی پہلو ہیں اور جمع و جمع الجمع کی روحانی منازل یا کیفیات میں، جن کے پہلے مرحلے میں سالک ایک معنیٰ میں خود کو خدا کی ذات میں شامل اور دوسرے معنیٰ میں غیر سمجھتا ہے اور پھر اس میں غیریت کا احساس بھی پورے طور پر ختم ہو جانے سے صرف اس 'وجود احد' کا احساس باقی رہ جاتا ہے جو فرق و امتیاز سے بلند و بالا ہے اور اس کیفیت میں خدا اور کائنات، خیر و شر، کفر اور ایمان کے درمیان کوئی حد فاصل نہیں رہ جاتی کیونکہ

☆ کائنات کی ہر چیز کو خیر مانتے ہوئے خیر و شر کی تفریق کو تسلیم نہ کرنا

☆ ہر عقیدہ و مذہب کو درست مانتے ہوئے کسی پر بھی تنقید نہ کرنا اور

اپنے آپ کو خدا کی ذات کے ساتھ متحد گردانتے ہوئے کائنات کے ہر ذرہ میں اسی کے نور و ظہور کا یقین کرنا جمع اور جمع الجمع کی کیفیات کا خاصہ ہیں۔ اس لیے ان کیفیات کا شریعت سے تصادم شروع ہو جاتا ہے۔[۳] اور دارا شکوہ کی نظم و نثر میں اسی تصادم کا مظاہرہ ہوا ہے۔

اسی تصادم کے نتیجہ میں دوسرے صوفیہ سے عقائد، اعمال اور افعال بھی متاثر ہوئے تھے مثلاً ابن الفریدؒ، مولانا جلال الدین رومیؒ، شیخ فریدالدین عطارؒ ہر چیز میں ایک ہی حسن کا جلوہ دیکھتے اور بلا امتیاز ہر چیز کو خیر کہتے تھے۔ ابن عربیؒ کے نظریات بھی، جن میں فلسفیانہ سطح پر بدعقیدگی و بدکرداری کو قابل عفو سمجھا گیا ہے، عقیدے کی صداقت کو اضافی بتایا گیا ہے، برائی کی معروضیت سے

۱۔ دیباچہ سرِ اکبر
۲۔ دیباچہ مجمع البحرین
۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری کی کتاب 'تصوف اور شریعت' مطبوعہ ۲۰۰۱ء ص ۳-۷۲

انکار کیا گیا ہے اور عذاب آخرت کی غلط تاویل کرنے کے ساتھ جہنم کو ایک طرح کی جنت قرار دیا گیا ہے اسی تجربہ کے ثمرات ہیں۔

اسی تصادم کے نتیجہ میں مظہر کو ظاہر، کائنات کو خدا اور بندے کو رب کے ساتھ متحد سمجھنے کی غلطی کر کے منصور حلاج نے کہہ دیا تھا کہ ''میں نے اللہ کے دین کا انکار کر دیا اور میرے نزدیک اس کا انکار کرنا واجب ہے جبکہ یہ مسلمانوں کے نزدیک برا ہے۔'' اور اسی کے نتیجہ میں ایک مرتبہ ابو بکر شبلی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے لیکن شروع نہیں کی۔ کچھ دیر تک یونہی کھڑے رہے، اس کے بعد نماز ادا کی اور کہا ''افسوس اگر نماز پڑھتا ہوں تو انکار کرتا ہوں اور اگر نہیں پڑھتا تو کافر قرار دیا جاتا ہوں۔ اسی طرح ایک مرتبہ وہ اذان دے رہے تھے۔ اذان میں اشہد ان لا الہ الا اللہ اور اشہد ان محمد رسول اللہ کے بعد اللہ تعالیٰ کو مخاطب کر کے کہا۔ ''اگر تو اس کا حکم نہ دیتا تو تیرے نام کے ساتھ کسی کا نام نہ لیتا۔'' لیکن یہ مثالیں دارا شکوہ کی نظم و نثر میں بیان کردہ عقیدہ یا حال سے مختلف ہیں کیونکہ

☆ ابن عربیؒ کا فلسفہ دو مقدمات پر مبنی ہے۔ اول یہ کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور دوم یہ کہ کائنات میں جو بے شمار چیزیں نظر آتی ہیں وہ ذات واحد کے مظاہر و اشکال کے علاوہ کچھ نہیں ہیں۔

☆ منصور حلاج نے اگرچہ ایک خاص کیفیت میں اللہ کے دین کا ایک خاص معنی میں یعنی خالق و مخلوق کے درمیان دوئی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا اور انا الحق کا نعرہ بلند کرنے لگے تھے لیکن سولی پر چڑھائے جانے سے پہلے قید خانہ میں بھی وہ پانچ سو رکعت نفل پڑھتے تھے اور قید کرنے والوں کی طرف سے انہیں جو کھانا ملتا تھا اگرچہ وہ ان کے لیے حلال تھا مگر وہ اس کو نہیں کھاتے تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ شریعت محمدیؐ کا انکار نہیں کرتے تھے بلکہ ایک خاص کیفیت میں خالق و مخلوق میں فرق کرنے سے انکار کرتے تھے کیونکہ ان کے مشاہدہ میں خالق کے سوا کچھ تھا ہی نہیں اور اسی طرح ابو بکر شبلی کے قول کا بھی اس کے علاوہ کوئی مطلب نہیں ہے کہ وہ جس حال میں تھے اس میں نماز پڑھنے سے جمع کی کیفیت کی نفی لازم آتی تھی مگر انہیں اس کا بھی احساس تھا کہ نماز نہ پڑھنا اور شہادتین میں اللہ کے ساتھ محمد ﷺ کا نام نامی نہ لینا کفر ہے اور بالآخر انہوں نے شریعت اور اپنی کیفیات و

واردات کے درمیان تضاد وکشمکش کے دوران اسی کی بجا آوری کی جو شریعت کا حکم ہے۔

ان واقعات میں جمع میں تفرقہ کی بہترین مثالیں موجود ہیں۔ امام ربانیؒ نے جمع کے لیے ''کفر طریقت''[1] اور تفرقہ کے لیے ''اسلام طریقت'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ کفر طریقت میں حق و باطل کے امتیازات مٹ جاتے ہیں اور سالک ہر چیز کے آئینے میں اسی حقیقت کے جلوے دیکھتا ہے جس سے وہ محبت کرتا ہے اور اس کی نظر میں خیر و شر اور نقص و کمال بھی اسی وحدت کے مظاہر بن جاتے ہیں اس لیے وہ صلح کل کے مسلک پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ اس کے دل میں شر و باطل کی مذمت کا جذبہ پیدا ہی نہیں ہوتا۔

''اسلام طریقت'' وہ حالت ہے جس میں سالک حالت صحو میں آ جاتا ہے تاکہ فرائض منصبی کو اوقات مقررہ پر ادا کر سکے۔ اس عالم میں وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کا ہر عمل اللہ تعالیٰ کے قبضہ میں ہے۔ اللہ ہی اپنی قوت و قدرت سے اس کو بھی وجود بخشتا ہے اور اس کے افعال و احوال کو بھی۔ ابن عربیؒ نے بھی جمع الجمع کی کیفیت کو جہل قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک جمع کی وہ کیفیت جس میں فرق کی کلیۃً نفی ہو قابل اعتماد نہیں ہے اور دارا شکوہ تو کبھی جمع اور جمع الجمع کی کیفیت سے دوچار ہی نہیں ہوا۔ نظم و نثر میں اس نے اسلام اور ہندو مذہب یا کفر و اسلام میں اتحاد کی جو باتیں کہی ہیں وہ اس کی شعوری اور غرضمندانہ کوشش کا نتیجہ ہیں جس کا مقصد سیاسی اقتدار اور ہندستانی عوام میں مقبولیت حاصل کرنا تھا۔ سیاسی مقاصد کے لیے وہ عارفانِ حق سے بھی رجوع کیا کرتا تھا اور ساحروں سے بھی مدد لیتا تھا۔[2] یہ طرزِ عمل بذات خود روحانی ارتقاء کے عمل کی نفی ہے۔ سحر کرنے کروانے والا مسلمان بھی نہیں کہا جا سکتا۔ پیر طریقت ہونا اس سے آگے کی بات ہے۔ اس کے علاوہ طریقت کے ابتدائی مراحل میں قدم رکھنے کے لیے بھی سالک کے لیے کم از کم ان تین چیزوں کی پابندی ضروری ہے۔

☆ اس کے پاس جو مال و جائیداد ہو اس میں سے بقدر ضرورت پاس رکھ کر باقی سے دستبردار ہو جائے۔

☆ تمام مسلکی تقلید اور مذہبی عصبیت سے آزاد ہو کر صرف خدا اور رسول کے احکام کی

۱۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر دوم، ص ۹۵

۲۔ دارا شکوہ۔ سکینۃ الاولیاء (اردو ترجمہ)، دہلی ۱۹۷۱ء، ص ۴

اطاعت کرے اور

☆ ماضی کے گناہوں سے تائب ہو کر آئندہ کوئی گناہ نہ کرنے کا عہد کرے۔

مگر دارا شکوہ کی نس نس میں تو دولت و سلطنت کی ہوس سمائی ہوئی تھی اس کا شمار طریقت کی راہ چلنے والوں میں کیسے ہو سکتا ہے؟ اس نے ان شرطوں کی تکمیل نہیں کی جو سالکین کے لیے ضروری قرار دی گئی ہیں۔

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب 'احیاء العلوم' میں وہ تمام نکات واضح کر دیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری میں صوفیہ کرام، طریقت کے ابتدائی مراحل کس طرح طے کرتے تھے؟ اس سے پہلے اور بعد کے صوفیہ کے احوال بھی کسی نہ کسی صورت میں دنیا کے سامنے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ راہ طریقت میں بقدر ضرورت مال و جائیداد رکھنا منع نہیں ہے مگر صوفیہ کرام عملاً سب کچھ راہِ خدا میں قربان کر دیتے تھے۔ اسی لیے ابو یزید بسطامیؒ کہا کرتے تھے کہ "میں چاہتا ہوں کہ دل میں قطعاً کسی قسم کی کوئی چاہ نہ ہو۔"

اس کے بعد صوفیہ کو مزید چار مراحل سے گزرنا پڑتا تھا اور یہ مراحل تھے (۱) خلوت، (۲) خامشی، (۳) بھوک اور (۴) شب بیداری۔ خلوت انہیں گناہوں اور دنیاوی مشاغل سے بچا کر ذکر و فکر میں لگاتی تھی۔ خامشی سے خلوت میں آسانی ہوتی تھی۔ بھوک سے قلب میں رقت پیدا ہوتی تھی اور شب بیداری انہیں مشاہدۂ حق کے لیے تیار رکھتی تھی مگر دارا شکوہ تو سراپا آرزو تھا۔ بادشاہت کے علاوہ بھی اس کی آرزوؤں کا سلسلہ بہت دراز تھا اس لیے یہ تسلیم کرنا مشکل ہے کہ وہ ایک پل کے لیے بھی راہ سلوک کا راہی ہوا یا اس راہ پر چلتے ہوئے جمع یا جمع الجمع کی کیفیات سے دوچار ہوا۔ اگر تھوڑی دیر کے لیے فرض کر لیں کہ ایسا ہوا بھی تو یہ بنیادی نکات یاد رکھنے ضروری ہیں کہ صوفی جمع کے مقام پر یا کیفیت میں جن حقائق کا مشاہدہ کرتا ہے ان کی حیثیت عبوری ہوتی ہے۔ آخری حقیقت تو اللہ سبحانہ تعالیٰ کی مطلق تنزیہہ کا ادراک ہے جو آخری منزل میں حاصل ہوتا ہے۔ درمیانی منازل میں منکشف ہونے والے معارف باہم اتنے متضاد و متصادم ہوتے ہیں کہ اس دوران سالک کے حال و قال بدلتے رہتے ہیں۔ ان پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔

دارا شکوہ نے خود بھی کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ روحانی ارتقاء کے مختلف مراحل سے گزرا یا

اس پر جمع کی کیفیات طاری ہوئیں۔اس کا دعویٰ تو یہ تھا کہ ''بیس سال کی عمر میں بروز پنج شنبہ میں محو خواب تھا کہ غیب سے ندا آئی جو چار بار دوہرائی گئی کہ جو چیز روئے زمین کے کسی بادشاہ کو میسر نہیں آئی، خدا نے وہ تمہیں دے دی۔''[1] اور پھر یہ وضاحت بھی کر دی کہ ''جہاں کوئی طالب سالہا سال کی ریاضت ومجاہدہ سے پہنچتا ہے، وہ مقام مجھے بے ریاضت حاصل ہوگیا۔''[2] اس سے ظاہر ہے کہ دارا شکوہ نے نظم ونثر میں جو عقائد بیان کیے ہیں ان کا تعلق اس کے باطنی احوال یا روحانی ارتقاء کے مختلف مراحل کے دوران پیدا ہونے والی کیفیات سے نہیں بلکہ ایک ایسے دعوے سے ہے جس پر قرآن حکیم کے آخری وحی ہونے کا یقین رکھنے والے کے لیے یقین کرنا بہت مشکل ہے۔

سرمد اور مرزا مظہر جانِ جاناں کو بھی اسی رنگ میں رنگ کر پیش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے لیکن یہ کوشش غلط فہمی اور لاعلمی کا نتیجہ ہے۔ان دونوں میں ایک مغلوب الحال تھے اور دوسرے صاحب صحو، اور دونوں کا حال اکبر اور دارا شکوہ کی اس مذہبی روش سے مختلف تھا جس کا مقصد عقیدہ میں آمیزش کر کے ہندو۔مسلم اعتقادات کا ایک ملغوبہ تیار کرنا تھا۔

سرمد[3] اگر چہ دارا شکوہ کے ممدوح تھے۔انہوں نے ہی دارا کے بادشاہ بننے کی پیش گوئی کی تھی جو غلط ثابت ہوئی، ان کی ظاہری زندگی بھی انارکی سے بھری ہوئی تھی، برہنہ رہتے، آدھا کلمہ پڑھتے اور جامع مسجد کی سیڑھیوں پر بیٹھے ہوئے ادائیگی نماز کے لیے جانے والوں کا مذاق اڑایا کرتے تھے، معراج جسمانی کے منکر اور خدا کے جسم رکھنے کے قائل تھے، ان کے یہودی وملحد ہونے اور ایک ہندو لڑکے ابھئے چند پر عاشق ہونے کی روایتیں بھی موجود ہیں اور ان کی رباعیات سے ان کا بیک وقت مسلمان اور کافر ہونا بھی ثابت ہے، اس کے باوجود وہ دارا شکوہ کی فکری اعتقادی سطح سے بالکل مختلف ہیں۔ان کے کلام میں جو تاثیر اور قلبی کیفیت ہے اس کو محسوس کرتے ہوئے مولانا مجیب اللہ ندوی جیسے سخت گیر عالم کو بھی لکھنا پڑا ہے کہ

''......تجلی الٰہی کی سوزش اور عشق حقیقی کی تپش نے انہیں

۱۔دارشکوہ۔سکینۃ الاولیاء ۔دہلی ص ۱۰ ۲۔دارشکوہ۔سکینۃ الاولیاء ۔دہلی ص ۱۰

۲۔مولانا مجیب اللہ ندوی نے اپنی کتاب ''سرمد اور ان کی رباعیاں'' مطبوعہ اعظم گڑھ ۱۹۹۳ء میں مستند ماخذ سے بہت اہم معلومات جمع کر دی ہیں۔سرمد کی کیفیات وحالات کے لیے اس کتاب سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔مندرجہ بالا اقتباسات کے صفحات ۲۱/اور ۵۵ سے ماخوذ ہیں

''دیوانہ بکار خویش ہشیار'' بنا دیا تھا۔''

''......ان کی شاعری ایک الہامی شاعری محسوس ہوتی ہے جس کے ایک ایک شعر سے قلب کو شعلہ ہائے محبت کی تپش اور عشق حقیقی کی حرارت بلکہ سوزش محسوس ہوتی ہے اور ان کے جوشِ جنوں اور سوز عشق کی عجیب عجیب جلوہ انگیزیاں نظروں کے سامنے آتی ہیں اور بعض اشعار سے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ زبانِ حال سے اپنے قتل کی پیش گوئی کر رہے ہیں مثلاً''

ہم چو دور افتاد کا آخرمی رسد بریار خود
دست تا در گردن من کرد تیغش خوں گریست''

یہ فرق شاید اس لیے ہے کہ دارا شکوہ نے جس مشرب و مذہب کو عام کرنے کی کوشش کی تھی اس میں اس کی سیاسی ضرورت اور دنیاوی مصلحت کارفرما تھی جبکہ سرمد عشقِ حقیقی کے اس مقام پر تھے جہاں رضائے الٰہی کے سوا کوئی خواہش ہوتی ہی نہیں اور اس مقام پر جو بھی حوادث گزرتے ہیں عارف انہیں شاہد حقیقی کی اداؤں پر محمول کر کے مسرور و مسحور ہوتا جاتا ہے۔ ایسا نہ ہوتا تو قتل کے وقت ان کی زبان سے ایسے اشعار نہ نکلتے جو شہیدانِ محبت کے لیے آج بھی وظیفۂ جاں ہیں۔

سر جدا کرد از تنم شوخے کہ باما یار بود
قصہ کوتہ کرد ورنہ دردِ سر بسیار بود

اعتماد و اعمال میں انار کی ان کے مغلوب الحال ہونے کے سبب تھی۔ گمراہ شخص کے باطن کی ایسی کیفیات نہیں ہوتیں جیسی سرمد کے کلام سے ظاہر ہوتی ہیں۔

مرزا مظہر جان جاناںؒ عارف باللہ اور متبع سنت بزرگ تھے لیکن ان کے ایک مکتوب[1] میں ہندو مت اور اس کے مذہبی روحانی رہنماؤں کے بارے میں جو جواب دیا گیا تھا اس پر بعد والوں نے اتنے حاشیے چڑھائے ہیں کہ ان پر دارا شکوہ کے ہم مسلک و ہم مشرب ہونے کا گمان گزرنے لگا ہے حالانکہ مرزا صاحب نے اپنے اسی مکتوب میں وضاحت کر دی تھی کہ

۱۔ شاہ غلام علی دہلوی (ترجمہ و تلخیص محمد اقبال مجددی) مقامات مظہری لاہور ۱۹۸۳ء ص ۵۰۰۔۴۹۷

''ہمارے پیغمبر ﷺ کے ظہور کے بعد جو خاتم المرسلین اور تمام بنی نوع انسان کے لیے نبی ہیں، ان کا مذہب مشرق و مغرب کے تمام ادیان کو منسوخ کرنے والا ہے اور جب تک دنیا قائم ہے کسی کو آپ ﷺ کی نافرمانی کی مجال نہیں۔ پس آنحضرت ﷺ کی تشریف آوری سے آج تک ایک ہزار ایک سو اسی سال (یہ خط لکھنے کے وقت تک) گزرے جس نے اسے قبول نہ کیا وہ کافر ہے لیکن (ظہور اسلام سے) پہلے کے لوگ نہیں اور شرع اس آیت کے مطابق

''(سابقہ رسولوں میں سے) کسی کے حالات تم سے بیان کیے گئے اور کسی کے حالات بیان نہیں کیے۔''[۱]

''اکثر انبیاء کے احوال کے بیان میں خاموش ہے۔ اس لیے ہندوستان کے انبیاء کے حق میں خاموشی ہی بہتر ہے۔''[۲]

اس پورے خط میں جو بنیادی باتیں کہی گئی ہیں وہ یہ ہیں:

(الف) انبیاء و رسل علیہم السلام ممالک ہند میں بھی مبعوث کیے گئے ہیں۔

(ب) ہندو مذہب ایک مرتب دین تھا جو اب منسوخ ہو چکا ہے۔

(ج) چونکہ شرع اکثر انبیاء کے احوال میں خاموش ہے اس لیے ہندوستان کے انبیاء کے بارے میں خاموشی ہی بہتر ہے۔

(د) ہندوؤں کا سجدہ، سجدۂ تحیت ہے نہ کہ سجدۂ عبودیت، کیونکہ ان کے مذہب میں ماں، باپ، پیر اور استاد کو سلام کے بجائے یہی سجدہ کیا جاتا ہے۔

(و) تناسخ پر اعتقاد رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا۔

مکتوب کے مندرجہ بالا نکات اس حقیقت کے شاہد ہیں کہ مرزا مظہر جانِ جاناںؒ نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے دین کو آخری دین سمجھتے ہیں۔ اس لیے آپ داراشکوہ کے

۱۔ سورہ مومن ۴۰/۷۸

۲۔ شاہ غلام علی دہلوی مقامات مظہری لاہور ۱۹۸۳ء ص ۵۰۰۔۴۹۷

مماثل نہیں قرار دیے جاسکتے ۔اعتقاد و عمل کے اعتبار سے بھی مرزا صاحب دارا شکوہ سے قطعی مختلف ہیں۔

(الف) دارا شکوہ نے اپنی کتاب 'سرا کبر' میں اپنشد کے قرآن پاک میں مذکور 'کتاب مکنون' اور 'گنج توحید' ہونے کا اعلان کیا ہے۔[1] جبکہ مرزا مظہرؒ نے اپنے اسی خط میں یہ لکھ کر کہ "پس معلوم ہوا کہ یہ مقبول یا پسندیدہ دین تھا جواب منسوخ ہوگیا اور شرع میں سوائے یہود و نصاریٰ کے دین کے منسوخ ہونے کے کسی کا ذکر نہیں حالانکہ ان کے علاوہ بھی بہت سے دین منسوخ ہوئے اور بہت پیدا اور ختم بھی ہوئے"، 'بعثتِ نبوی' کے بعد ہندو مت کے منسوخ کر دیے جانے کو تسلیم کیا ہے۔

(ب) دارا شکوہ نے برہما کو حضرت آدمؑ قرار[2] دیا ہے جبکہ مرزا مظہرؒ نے برہما کو فرشتہ قرار دیتے ہوئے اس کی لائی ہوئی کتاب "وید" کے آسمانی کتاب ہونے کا حسن ظن یا امکان ظاہر کرتے ہوئے اس کا تعارف کرایا ہے اور ساتھ ہی یہ اعلان بھی کر دیا ہے کہ اب ہر نبی کی شریعت اور کتاب منسوخ ہو چکی ہے۔

مرزا مظہر جان جاناںؒ سلسلۂ مجددیہ میں بیعت تھے اور ان کے جد روحانی امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد فاروقی سرہندیؒ نے بھی اپنے ایک مکتوب میں ہندوستان میں بعثتِ انبیاء کا ذکر کیا ہے:

"......معلوم ہوتا ہے کہ اہل ہند سے پیغمبر مبعوث ہوئے ہیں اور صانع جل شانہٗ کی طرف دعوت فرمائی ہے اور ہندوستان کے بعض شہروں میں محسوس ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے انوار شرک کے اندھیروں میں مشعلوں کی طرح روشن ہیں۔ اگر ان شہروں کو متعین کرنا چاہے تو کرسکتا ہے اور دیکھا ہے کہ کوئی ایسا پیغمبر ہے جس کی کسی نے اتباع نہیں کی اور کسی نے اس کی دعوت کو قبول نہیں کیا اور کوئی ایسا پیغمبر ہے کہ صرف ایک ہی آدمی اس پر ایمان لایا ہے اور کسی کے تابع صرف دو اور بعض کے ساتھ صرف تین آدمی ایمان لائے۔ تین آدمیوں سے زیادہ

۱۔ دیباچہ سرا کبر ۲۔ دیباچہ سرا کبر

نظر نہیں آتے جو ہند میں کسی پیغمبر پر ایمان لائے ہوں.................

جو کچھ ہند کے رئیس کفار نے واجب تعالیٰ کے وجود اور اس کی صفات اور اس کے تنزیہ و تقدیس کے بارے میں لکھا ہے سب انوار نبوت سے مقتبس ہے کیونکہ گذشتہ امتوں میں سے ہر ایک کے زمانہ میں کوئی نہ کوئی پیغمبر ضرور ہوا ہے جس نے واجب تعالیٰ کے وجود اور اس کی نبوت کے تنزیہ و تقدیس کی نسبت کی خبر دی ہے..........زمین ہند میں دیہاتوں اور شہروں کی آبادی کے آثار بکثرت پائے جاتے ہیں۔ یہ لوگ اگرچہ ہلاک ہو گئے لیکن وہ دعوت کا کلمہ ان کے معاصرین میں باقی رہا..........''[۱]

امام ربانیؒ نے اور مرزا مظہر جان جاناںؒ نے جس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے وہ ہندوستان میں رہنے والے مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی کا مسئلہ ہے کیونکہ جس ملک اور معاشرہ میں وہ رہ رہے ہیں اس کے بارے میں ان کے عقیدہ کی روشنی میں اس کا فیصلہ ہونا ضروری ہے کہ یہاں انبیاء و رسل آئے یا نہیں؟ ان دونوں بزرگوں نے یہی کیا ہے۔ انہوں نے کوئی ایسی بات نہیں کہی جو اسلام کے بنیادی عقیدہ کے خلاف ہو۔ اس کے علاوہ انہوں نے اس بات کا بھی لحاظ رکھا کہ ہندوؤں نے کبھی دعویٰ نہیں کیا کہ برہما سے مراد آدم صفی اللہ ہیں اور ان پر جو کتاب نازل ہوئی وہ وید ہے۔ یہ دارا شکوہ کا خانہ زاد نظریہ تھا۔

مرزا مظہرؒ کا اپنے مکتوب میں یہ لکھنا کہ تناسخ پر اعتقاد نہ رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا، یہ ظاہر نہیں کرتا کہ کفر کی دیگر وجوہ موجود نہیں ہیں۔ ان کے دیگر مکتوبات سے ظاہر ہوتا ہے کہ

☆ چونکہ ان کے زمانہ میں بعض مسلمان خواتین سیتلا دیوی کے مندروں میں جاتی تھیں اس لیے انہیں شرک سے روکنے کے لیے انہوں نے ''اصول بیعتِ زنان'' مرتب کیا تھا۔[۱]

☆ آپ نے مسلمانوں کو ہندوؤں کے مقدس دنوں کی تعظیم کرتے ہوئے دیکھا اور سنا تو اس

۲۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر اول، ص ۲۵۹

کو کفر قرار دیتے ہوئے مسلمان عورتوں کو دیوالی میں شرکت سے منع کیا تھا۔ ۲

☆ ہندوستان میں دختر کشی کی رسم ہندوؤں سے آئی تھی اس لیے آپ خواتین کو بیعت کرتے ہوئے ان سے اولاد کشی اور دختر کشی نہ کرنے کا عہد لیا کرتے تھے۔ ۳

یہی نہیں، مقامات مظہری کے مولف کا بیان ہے کہ آپ کے خلفاء میں اگر کوئی پوجا کا کھانا یا چڑھاوا کھالیتا تھا تو اس کے باطن میں کدورت پیدا ہو جاتی تھی اور آپ اپنے نور باطن سے اس کو جان لیتے تھے۔ ۴

اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ''تناسخ'' جس کا مطلب ہے روح کا قالب بدلنا یا بغیر تحلیل زمان ایک جسم سے دوسرے جسم میں داخل ہونا، وہ اس کے وہ قائل رہے ہوں گے۔

یہ ہندوؤں کا عقیدہ ہے کہ جو نفوس ناقص رہ جاتے ہیں وہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتے ہیں اور یہ سلسلہ انسانوں کے علاوہ حیوانات و نباتات میں بھی چلتا رہتا ہے لیکن جو نفوس کمال حاصل کر لیتے ہیں یعنی جن کی کل قوت فعل بن جاتی ہے اس کو دوسرے اجسام میں منتقل ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وہ جسم سے ہمیشہ کے لیے نجات پا کر عالم قدس میں چلے جاتے ہیں۔ امام ربانیؒ نے اس عقیدہ کو کفر کہا ہے۔

> ''...... یہ بات (تناسخ) کفر ہے۔ ان چیزوں کا انکار ہے جو دین میں بہ تواتر ثابت ہیں۔ .... روح کے منتقل ہونے میں پہلے جسم کی موت اور دوسرے جسم کی زندگی ہے تو پہلے جسم کو برزخ کے احکام کے حصول سے چارہ نہیں ہوگا اور قبر کے عذاب و ثواب سے مفر ہوگا اور دوسرے جسم کو جب دوسری زندگی کا اثبات کرتے ہیں تو اس کے حق میں حشر دنیا میں ہی ثابت ہو گیا۔'' ۵

۱۔ نعیم اللہ بہرائچی　معمولات مظہریہ　کانپور　۱۲۷۵ھ　ص ۳۸
۲۔ نعیم اللہ بہرائچی　معمولات مظہریہ　کانپور　۱۲۷۵ھ　ص ۳۸
۳۔ نعیم اللہ بہرائچی　معمولات مظہریہ　کانپور　۱۲۷۵ھ　ص ۴۲
۴۔ غلام علی دہلوی　مقامات مظہری　لاہور　۱۹۸۳ء　ص ۶۶
۵۔ امام ربانی مجدد الف ثانیؒ۔ مکتوبات دفتر دوم، م ۵۸

مرزا مظہر جان جاناںؒ سلسلۂ مجددیہ کی ہی ایک کڑی ہیں۔ اس لیے ان کے کسی ایک جملہ کی بنیاد پر ان کے خلاف کوئی فتویٰ صادر کرنا صحیح نہیں ہے۔ ان کے خط سے ظاہر ہے کہ ہندوؤں کے سجدہ کو 'سجدۂ تحیت' اس لیے کہا ہے کہ ان کے نزدیک یہ ہندوؤں میں سلام کا متبادل ہے۔ ممکن ہے تناسخ کے بارے میں بھی ان کے علم میں ایسی ہی کوئی بات رہی ہو۔ اس لیے اگرچہ یہ ضروری نہیں کہ مرزا صاحب کی ہر بات کو تسلیم کر لیا جائے مگر ان کے اقوال و احوال اور اتباع شریعت کے شغف کی بناء پر ان کو ان صوفیہ میں شامل نہیں کیا جا سکتا جو اعتقاد و اعمال کی انارکی میں مبتلا تھے۔ ہاں ان کے زمانہ میں ایسے صوفیہ کی تعداد بہت زیادہ تھی جن پر داراشکوہ کی فکر کا غلبہ تھا۔ بعد میں بھی ایسے صوفیہ ہوتے رہے جو اکبر اور داراشکوہ کی پھیلائی ہوئی اعتقادی انارکی کی مثال تھے۔

مہاراشٹر کے شیخ محمد ایسے ہی صوفی تھے۔ ان کے جو چیلے بھگت ہو گئے تھے وہ رمضان کے روزے بھی رکھتے تھے اور اکادشی کے برت بھی، وہ یاترا کے لیے مکہ بھی جاتے تھے اور پنڈھر پور بھی۔۱ سائیں بابا پیدائش کے اعتبار سے چاہے جو رہے ہوں مگر آج اپنی تعلیمات یا اپنے ماننے والوں کی زندگیوں میں نہیں، صرف اپنی مورتیوں کی شکل میں باقی رہ گئے ہیں۔ بنگال میں بھی ایسے لوگوں کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی جو خود کو مسلمان کہتے تھے مگر اسلامی عقیدہ اور طرز زندگی سے بہت دور تھے۔

ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں بھی خود کو صوفیہ میں شمار کروانے والے ایسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں جو اسلامی تعلیمات کے معیار پر پورے نہیں اترتے تھے مگر اس قسم کے لوگوں کے عقیدہ یا تعلیمات کے تعارف کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ مسلم معاشرہ کا اجتماعی ضمیر ایسے ہر شخص، عقیدہ اور مشرب کو مسترد کرتا رہا ہے جو اسلام کے عقیدۂ توحید، رسالت، آخرت اور حضور صاحبِ شریعت ﷺ کی سنت سے مطابقت نہیں رکھتا تھا۔

کبیر اور گرونانک کی تعلیمات کے ہندوستانی معاشرہ پر دوررس اثرات مرتب ہوئے ہیں مگر مسلمانوں نے ان تعلیمات سے فاصلہ رکھا حالانکہ انہیں اعتراف ہے کہ ان کی تعلیمات، ہندوستانی معاشرہ، ذہن اور طرز زندگی پر اسلامی تعلیمات ہی کے اثرات کا ماحصل تھیں۔ اسی طرح خود کو چن وشویشور (یا سرورِ عالم) کہلوانے والا الصدیق دیندار جس نے ایک عرصہ تک مسلمانوں کو

۱۔ ڈاکٹر تاراچند اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر، مترجم چودھری رحم الٰہی دہلی ۱۹۶۶ء ص ۲۶۷

مغالطے میں رکھا تھا کہ وہ مسلمانوں سے الگ ہے نہ مسلمانوں کے لیے مسیح یا مہدی ہونے کا مدعی، بلکہ اس کے سارے دعوے غیر مسلموں خصوصاً ہندوؤں کی ایک خاص ذات "لنگایت" کے لیے ہیں، جیسے ہی اپنی تحریروں میں بے نقاب ہوا، مسلمانوں نے اس کو مسترد کر دیا۔

"...........اولیاء اللہ، غوث قطب نے ہندوؤں کے دل سے مسلمانوں کی طرف سے جو روحانی ڈر بیٹھا تھا اس کو دور کیا، مذہبی رواداری کی افتاد ڈالی، حتیٰ کہ اس تسخیر سے ہندوؤں نے مسلمانوں کو بیٹیاں دیں۔ ہندو اقوام مسلمان بزرگوں کے نام سے برکات ڈھونڈ نے لگیں (مگر مسلمان تھے کہ اس بات پر اڑے ہوئے تھے کہ ہندو کافر اور ان کے اوتار کافر، ہندو بے دین، مشرک بت پرست ان کے پاس کوئی خوبی نہیں، نہ کوئی آسمانی کتاب ہے، نہ صحیفہ، ان بے نور بت پرستوں میں کوئی ہادی نہیں آیا، رام جی بھی کافر، اور کرشن جی بھی کافر، ان میں نہ کوئی صداقت ہے نہ روحانیت، اس پروپگنڈے نے مسلمانوں کو ہندوؤں کے نام سے نفرت پیدا کر دی تھی اور ہے۔ اس کی دلیل یہ کہ حالانکہ حضرت امام حسین علیہ السلام کے تصرفات نے یہ کیا تھا کہ ہندو مسلمان بزرگوں کے نام رکھ لینے لگے، مگر کوئی مسلمان ایسا نظر نہیں آتا کہ وہ برضا و رغبت ہندوؤں کے کسی اوتار کے نام پر اپنا نام رکھ لے، حتیٰ کہ اس دیندار تحریک کے پیشتر یہ دیکھا گیا کہ اگر کسی مسلمان نے مسجد میں، رام جی یا کرشن جی یا وشویشور کا نام خوبی سے لے لیا پھر تو کیا تھا اس پر سب ہلہ بول دیتے تھے۔ الحمد للہ! ہماری تحریک دیندار چن وشویشور نے ہندو مسلم مذہبی اتحاد کا پہلا زینہ یہ قائم کیا کہ اب عام طور پر ہمارے مبلغ بلا روک ٹوک ہندو اوتاروں کے نام مسجدوں میں لیتے ہیں، اور ان کی تعلیم پیش کی جاتی ہے......"[1]

۱۔ صدیق دیندار جامع البحرین (بار پنجم) جگت گرو آشرم، حیدر آباد ص ۹

اس لیے اب اکبر کے 'دینِ الٰہی'، 'کبیر کے کبیر پنتھ'، گرونانک کے سکھ پنتھ' اور صدیق دیندار کی چن وشویشور تحریک کی حیثیت ایک مستقل مذہب کی ہے اور اس کو دائرۂ اسلام میں لانے یا اسلامی تعلیمات کے پس منظر میں پیش یا قبول کرنے کی ضرورت نہیں رہ گئی ہے۔ صدیق دیندار کی تحریک والے تو خود کو مسلمان ہی کہتے ہیں مگر کبیر جو مسلمان یا ہندو ہونے کے منکر تھے انہیں بھی شعر و ادب کی تفہیم کرنے والوں کے علاوہ تاریخ، تصوف اور فقہ کی بعض اہم شخصیتوں نے مسلمان ہونے کی سند دے دی ہے۔ مثال کے طور پر علی سردار جعفری نے تو محض یہ لکھا تھا کہ

> ''کبیر داس ایک مسلمان صوفی تھے جو ہندو بھگتی کی زبان میں بات کر رہے تھے۔ چونکہ انہوں نے اپنے آپ کو بار بار جولاہہ کہا ہے، اس لیے یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اسلام کو ترک نہیں کیا تھا لیکن ان کی دھج ہندوؤں کی سی تھی۔ ماتھے پر تلک لگاتے تھے اور جسم پر جینو پہنتے تھے۔''[1]

صاحبِ ''تذکرۂ اولیائے ہند'' نے بھی ان کو ''شیخ کبیر جولاہہ قدس سرہٗ'' اور شیخ محمد اکرام نے 'تذکرہ اولیائے ہند' کے حوالے سے ان کے بارے میں یہاں تک لکھ دیا کہ

> ''حضرت تقی سہروردی کے خلیفہ تھے اور مشاہیر زمانہ سے ہوئے ہیں۔ اپنی ولایت کو طریقۂ ملامتیہ میں چھپایا تھا اور تمام موحدان وقت سے ممتاز تھے۔ چند روز رامانند بیراگی کی خدمت میں رہ کر فن شاعری، زبانِ ہندی میں حاصل کیا۔ زبانِ ہندی میں پہلے معرفت انہوں نے بیان کی ان کی تقلید گرونانک نے کی...... کبیر صاحب نے بعد اس کے حضرت شیخ بھیکا چشتی کی خدمت میں رہ کر خرقۂ خلافت حاصل کیا اور ہندو مسلمان دونوں گروہ آپ کے معتقد تھے۔ ہر ایک، آپ کو اپنے میں شمار کرتا تھا اور جو اہلِ ہنود آپ کے سلسلہ کے ہیں وہ کبیر پنتھی

۱۔ علی سردار جعفری پیغمبرانِ سخن ممبئی ۱۹۸۷ء ص ۲۴

کہلاتے ہیں۔ طریق ان کا اذکار و اشغال میں بالکل اہل اسلام کے

مطابق ہے مگر الفاظ کا فرق ہے۔"[1]

اس لیے یہ سوال خصوصی توجہ کا حامل ہے کہ جو شخص اسلامی شعار و عبادات، کفر و اسلام کی تفریق اور خدا و بندہ کی دوئی حتیٰ کہ اپنے مسلمان ہونے کا بھی منکر تھا اور تاعمر اسی عقیدہ و روش پر قائم رہا اس کو مسلمان کیوں اور کیسے کہیں؟ یہ تو خود اس کے مذہب و مشرب پر زیادتی ہوگی۔

کنکر پتھر جوڑ کے مسجد لئی بنائے

واچڑھ ملا بانگ دے کا بہرا بھیو کھدائے

ہندو کہو تو میں نہیں، مو مسلمان بھی ناہیں

پانچ تتو کا پوتلا، گیبی کھیلے ماہیں

البتہ اس سلسلے میں دو باتوں پر توجہ دینا بہت ضروری ہے۔ اول یہ کہ کبیر کے افکار و اشعار میں گرو بھگتی اور آتما و پرماتما کے ملاپ کے تصور کے باوجود وحدانیت پر بہت اصرار ہے۔ پنڈت ہزاری پرساد دویدی وغیرہ اس وحدانیت کو اسلام کے عقیدۂ توحید کا پرتو ماننے سے انکار کرتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ کبیر کی وحدانیت اسلام کے عقیدۂ توحید کے پرتو سے خالی نہیں ہے ورنہ ان کے یہاں ایسے اشعار نہ ہوتے جنہیں قل ھو اللہ کی تفسیر کہا جا سکے۔ دوم یہ کہ کبیر نے کفر و اسلام اور خدا و بندہ میں دوئی کے ختم ہو جانے کا جو تصور پیش کیا ہے وہ فارسی کی شعری روایت اور صوفیوں کی سرمستی و آزادروی میں بھی موجود ہے۔

فارسی کی متصوفانہ شاعری "دشت جنوں میں جبرئیل کے ایک حقیر شکار ہونے" اور اس سے آگے بڑھ کر "یزداں پر کمند ڈالنے کا حوصلہ پیدا کرنے" "اپنے ہر حرف کے سورج سے زیادہ روشن ہونے" کا اعلان کر کے دوسرے حرفوں سے بے نیاز ہو جانے، "خود کوزہ و کوزہ گر اور گلِ کوزہ ہونے"، یعنی عبد و معبود کی دوئی ختم ہو جانے اور بالآخر صاف لفظوں میں "کافر عشقم" کہہ کر 'مسلمانی' اور 'حاجت زنار' دونوں سے بے نیاز ہو جانے کا اعلان بہت پہلے سے کرتی رہی ہے اور ایسا اعلان کرنے والوں میں بہتوں کو رحمۃ اللہ علیہ بھی کہا جاتا رہا ہے۔

۱۔ شیخ محمد اکرام آب کوثر ص ۴۶۵

بزیر کنگرهٔ کبریاش مردانند

فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر رومیؔ

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم

چو غلام آفتابم ہمہ آفتاب گویم رومی

کافر عشقم مسلمانی مرا درکار نیست

ہر رگ جاں تار گشتہ حاجت زنار نیست امیر خسروؔ

در دشت جنوں من جبریل زبوں صیدے

یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ اقبالؔ

شاعری اور استعارہ کی زبان کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس میں مفاہیم کی پرتوں اور جہتوں کی کثرت کے سبب تخلیق کاروں کے عقیدہ ونظریہ سے متعلق تاویلات کی بڑی گنجائشیں نکلتی ہیں لیکن چونکہ کبیر نے بے نیاز مسلک و مذہب ہونے کا بار بار اعلان کر کے یہ گنجائشیں بھی نہیں چھوڑی ہیں اس لیے دوسروں کو جائز نہیں ہے کہ انہیں ہندو یا مسلمان ثابت کرنے کی کوشش کرے۔ ان کے خدا کا تصور بھی متضاد صفات کا جامع یعنی بیک وقت مشخص بھی ہے اور غیر مشخص بھی، محدود بھی ہے لامحدود بھی، موجود بھی ہے معدوم بھی۔...... شاید اس لیے کہ ان کے لیے معرفت خداوندی قلبی واردات کا حاصل ہے اور قلبی واردات، صفات وتعینات سے بری ہے۔

اس کے علاوہ اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اگر چہ کبیر کبھی

نرگن آگے سرگن ناچے باجے سوہنگ تورا

اور کبھی نرا کار نرگن ابناسی کرواھی کوسنگ

کا نعرۂ مستانہ لگاتے ہوئے غیر شخصی بھکتی کا راگ یا خدائے واحد کی محبت کا نغمۂ دلنواز بلند کرتے رہے ہیں مگر گرو (شیخ، پیر) اور گووند (خدا) میں گرو کو اولیت اور گرو بھکتی کو وحدانیت کی اساس قرار دے کر عملاً لباس مجاز کے بغیر صداقت ازلی کے جلوؤں کا تحمل نہ کر سکنے والوں میں شامل ہو گئے ہیں۔

گرو گووند دوؤ کھڑے کا کے لاگوں پائے

بلیہاری گرو آپ نے گووند دیو بتائے

اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ ہندوستان کا قدیم مذہبی احساس یا طرزِ زندگی تو گرو بھگتی سے عبارت ہے ہی، مسلم صوفیوں کی زندگیوں میں بھی ''تصور شیخ'' کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔اس لیے ان پڑھ کبیر جن کے سہروردیہ سلسلہ میں شیخ تقی کے مرید ہونے اور طریقۂ ملامتیہ اختیار کرنے کی روایتیں بھی موجود ہیں اور رامانند کے چیلہ ہونے کی بھی، دونوں مذہبوں کے مروجہ طریقوں سے بیزار بھی تھے اور سنی سنائی حکایتوں سے متاثر بھی۔انہوں نے مذہب دل کے نام پر ایک ایسی راہ نکالی تھی اور اسی پر چل پڑے تھے جہاں انہیں اللہ کے مومن و صالح بندوں کی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ، سے نباہ کی کوئی گنجائش نظر آتی تھی نہ ہندو بھگتوں کی پوجا ارچنا سے۔وہ برہمنوں کی وضع قطع اختیار کر کے یعنی تلک لگا کر اور جینو پہن کر برہمنوں پر طعن و تشنیع کے تیر بھی برساتے تھے کہ

تو بھامن میں کاسی کا جولہا بوجھو مور گیانا

اور پتھر کی مورتیوں کے ذریعہ خدا تک پہنچنے کے برہمنی عقیدہ کا انکار بھی کیا کرتے تھے۔ ان کے نزدیک پتھر کی چکی میں تو کم از کم افادیت کا ایک پہلو بھی ہے کہ یہ اناج پیسنے اور غریبوں کا پیٹ بھرنے کے کام آتی ہے، پھر اس کی پوجا کیوں نہ کی جائے؟

کبیر کو موحد ہونے یا شعور و وجدان اور آیات کائنات کی معرفت کی بنیاد پر وحدانیت کا علمبردار کہا جاسکتا ہے۔انہوں نے گرو منتر کے طور پر جس لفظ ''رام'' کو وظیفۂ جاں بنایا تھا، اپنی ہی زبان میں اس کی تفسیر بھی کردی تھی۔یہ تفسیر ان کی بولی میں قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد کی تفسیر ہے۔اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں خدا کا جو تصور تھا وہ احد، صمد، لم یلد و لم یولد کا تھا۔وہ خدا کی ذات وصفات میں کسی کو شریک کرنے یا خدا اور بندے کے درمیان گرو کے علاوہ، کسی وسیلے کے قائل نہیں تھے۔وہ شرک کو پروان چڑھانے والی مذہبی کہانت کی بھی شدید مخالفت کیا کرتے تھے۔ ان کا وحدت انسانی شعور بھی بہت گہرا تھا۔انہوں نے

تو بھامن میں کاسی کا جولہا بوجھو مور گیانا

کہہ کر نہ صرف برہمن کے اعلیٰ ترین مخلوق ہونے بلکہ علم پر برہمن کی اجارہ داری کے تصور کی بھی تردید کی ہے۔ ''بوجھو مور گیانا'' میں مضمر فکر انقلاب پرور بھی ہے اور معرفت حق کی مظہر بھی۔

اسی شعور کا نتیجہ تھا کہ اس عام ہندو عقیدہ کے برعکس کہ کاشی میں مرنے والے کی مکتی (نجات) ہو جاتی ہے اور مگھہر میں مرنے والے کو دوبارہ گدھے کا جنم لینا پڑتا ہے، وہ بالکل آخری عمر میں جب انہیں موت کی آہٹ محسوس ہوئی، کاشی سے مگھہر چلے گئے تھے اور بڑی ادائے بے نیازی سے یہ تاثر دیا تھا کہ وہ انسانوں کے اعلیٰ وادنیٰ ہونے کے ہی منکر نہیں ہیں بلکہ شہروں کے مقدس اور غیر مقدس ہونے کے تصور کو بھی غلط سمجھتے ہیں۔

کیا کاشی کیا دسر مگھر رام ہردے بس مورا
جو کاشی تن تجے کبیرا رامے کون ہنورا

اس کی وجہ یہ ہے کہ کبیر کی پرورش کرنے والے لاکھ غریب اور ناخواندہ رہے ہوں مگر یہ ممکن نہیں تھا کہ ان کے کانوں میں ان آیات قرآنی کے رس نہ گھولے گئے ہوں جن میں سب کے لیے تعلیم اور خشوع وخضوع سے عبادت کرنے کا سبق پڑھایا گیا ہے۔ ترک و تجرد سے انکار اور یوگ وبھوگ دونوں کو گھریلو زندگی کا حصہ قرار دے کر بھی انہوں نے اسلامی تصورات سے واقفیت بلکہ ہم آہنگی کا ثبوت دیا ہے اور فنائے ہستی سے بھی ان کی مراد حواس اور قویٰ سے انسان کا مسلسل آمادۂ پیکار ہونا ہے جو اسلامی تصور ہے۔ ان سے منسوب ایک دوہے سے یہ حقیت اور بھی واضح ہو جاتی ہے:

لا الہ کا تانا الا اللہ کا بانا
داس کبیر بٹن کو بیٹھا الجھا سوت پرانا[1]

اس لیے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ کبیر کی تعلیمات اور اندازِ بیان کی صورت گری اولیاء اور صوفیہ کی رہین منت ہے۔ شاعری میں بھی انہیں جو کچھ حاصل ہوا ہے، فارسی شعراء کی کئی سو برس کی روایت ہی کے طفیل حاصل ہوا ہے کیونکہ انہوں نے جس زبان میں اور جس رنگ کی شاعری کی ہے اس رنگ و آہنگ کی شاعری میں سنت نام دیو (۱۲۷۰ء۔۱۳۵۰ء) جیسے اکّا دکّا سنت شاعروں کے سوا جو خود بھی

۱۔ اس دوہے کے ماخذ کی تصدیق نہیں ہو سکی۔

صوفی شعراء سے متاثر تھے، ان کا کوئی پیش رو تھا ہی نہیں۔ نام دیو نے بھی نرگن بھکتی کی تبلیغ کے ساتھ مورتی پوجا اور ذات پات کی تفریق کی مخالفت کی تھی۔ ان کی شاعری میں بھی سنسکرت کے الفاظ کم ہیں۔ سنت نام دیو نے مراٹھی کے علاوہ ہندوستانی میں بھی شاعری کی ہے اور ان کے کچھ پد سکھوں کی مذہبی کتاب ''گروگرنتھ صاحب'' میں بھی پائے جاتے ہیں۔ گروگرنتھ صاحب کے اس حصہ کو جس میں ان کا کلام شامل ہے 'بھگت نام دیو کی مکھ بانی' کہا گیا ہے۔ البتہ رامانند کی شاگردی، سنتوں اور جوگیوں کی صحبت اور سماج کے بالکل نچلے طبقے سے قربت کے سبب کبیر کے عقیدہ میں وہ ہندو وراثت بھی شامل ہوتی گئی ہے جو ہندوستان کی معاشرتی زندگی کا حصہ بن چکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کلام میں جہاں غیب، وجود، دیدار کی شراب، گنگ و جمن، عشق کا نور جیسے الفاظ فارسی شعراء کی روایت کی نشاندہی کرتے ہیں وہیں شونیہ، آرتی، کنول کا پھول اور ترلوک محل سے ہندو وراثت کی جھلکیاں بھی سامنے آتی ہیں اور اس طرح ان کی شعری کائنات میں صوفیہ کے افکار اور سنتوں کے احوال کے سنگم سے ایک ایسے بحر ناپیدا کنار کی تخلیق ہوتی جاتی ہے جس کی موجیں، نام اور شناخت کے بغیر کبھی مقام فنا کی سیر کراتی ہیں جہاں عجز وانکسار، بے نفسی اور خشوع وخضوع ہے اور کبھی مقام بقا کی معراج عطا کرتی ہیں جو جلال و جبروت، بے باکی و بلند آہنگی اور قوت وعظمت کی جلوہ گاہ ہے۔

بقاء وفنا فارسی شاعروں اور مسلم صوفیوں کا محبوب ترین موضوع ہے۔ لغوی اعتبار سے بقاء سے تین معنی مراد لیے جاسکتے ہیں۔ اول یہ کہ ابتدائی کنارا اور انتہائی کنارا بھی فنا ہو مثلاً دنیا، دوم یہ کہ بقا سرے سے موجود ہی نہ ہو اور جب موجود ہو جائے تو فنا ہی نہ ہو مثلاً جنت، جہنم، جہانِ آخرت وغیرہ سوم یہ کہ بقا نہ آگے معدوم ہو اور نہ پہلے معدوم تھی یعنی حی و قیوم کی ذات وصفات جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ مختصر یہ کہ بقا آخرت کی ہے اور فنا دنیا کی۔ تصوف کی اصطلاح میں فنا و بقاء جہل وغفلت ومعصیت کا خاتمہ وعلم ومعرفت اور طاعت کا دوام ہے۔ فناء اور بقاء سے متصف صرف وہ ہیں جن کے دیکھنے، سننے اور دل سے محسوس کرنے کی تمام صلاحیتیں حق کے دیدار، حق کی سماعت اور حق یا اسرارِ الٰہی کے حصول کے لیے وقف ہیں۔ ایسے لوگ ہر دعوے سے بیزار اور ہر ارادے سے لاتعلق ہیں۔ ان کی تمنا ہوتی ہے کہ زندہ رہیں تو مشاہدے میں اور قفس عنصری سے آزاد ہوں تو مشاہدہ کرتے

ہوئے۔

اس کے برعکس صوفیوں کے بعض گروہوں نے بقاء وفنا کا مطلب وجود کو ناپید کرنا اور بندے کا حق سے مل جانا لیا ہے جو محال ہے کیوں کہ فنا میں محبت وعداوت ہے نہ بقا میں جمع وتفرقہ۔ مسلم مشائخ نے فنا کو ذات کی فنا اور بقاء کو بقائے حق سے تعبیر کرنے والوں کو زندیق کہا ہے۔ان کے نزدیک فنا یہ ہے کہ بندہ اپنی بندگی کی دید سے فانی اور بقا یہ ہے کہ مشاہدۂ الٰہی سے باقی ہو۔اس منزل پر پہنچنے کے بعد قرب وبعد، وحشت وانس، صحو وسکر، فراق ووصل، مایوسی وخلع، اسماء واعلام کچھ بھی نہیں رہتے اور بندہ بندگیِ رب کے تقاضوں کو پورا کرنے میں تکلیف وتکلف سے نجات پا جاتا ہے، نہ یہ کہ اس سے احکامات شرعی ساقط ہو جاتے ہیں۔ کبیر نے فنا وبقا میں لاشعوری طور پر ان صوفیوں کی اقتداء کی ہے جو رومی عیسائیوں کے گروہ، نسطوریوں کی[1] ہے جس کے ذریعہ مجاہدہ ناسوتی[2] صفات کو فنا کر کے لاہوتی بقاء میں تبدیل کر دیتا ہے۔ ہندوستانی فلسفہ میں اسی کو آتما اور پرماتما کے ملاپ کا نام دیا گیا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں کبیر اسلام سے بہت دور چلے گئے ہیں اس لیے صاحب تذکرہ اولیائے ہند کے کبیر کے مسلمان ہونے کے بارے میں حسن ظن کو قبول کرنے میں تامل ہوتا ہے۔

داراشکوہ کو علم دین ودنیا، صحبت اہل دل اور راسخ العقیدہ والد کی پرورش سے بہت کچھ سیکھنے سمجھنے کا موقع ملا تھا جبکہ کبیر ان پڑھ اور بچپن کی محرومیوں کے پروردہ تھے۔ایک نے علم وتحقیق سے اسلام اور ہندو مذہب کو توام ثابت کرنے کی کوشش کی تھی اور دوسرے نے اپنے حال ووجدان کو دونوں پر مقدم رکھا تھا۔ داراشکوہ کہانت اور انسانی معاشرہ میں طبقاتی تقسیم کے مخالف نہیں تھے جبکہ کبیر انسانوں کے اعلیٰ وادنیٰ ہونے کے علاوہ شہروں کے مقدس اور غیر مقدس ہونے کے تصور کے بھی مخالف تھے مگر اس فرق کے باوجود اسلام اور مسلمانوں کے لیے دونوں ہی ناقابلِ اعتنا ٹھہرائے گئے ہیں کیونکہ راسخ العقیدہ اسلام کی تعلیمات اور عام مسلم معاشرہ کی نفسیات سے ان دونوں کی اجنبیت راز نہیں رہ گئی ہے۔شعری سطح پر کہیں کہیں ان کے حوالے ضرور مل جاتے ہیں۔شاید اس لیے کہ بعض مشائخ کے پراسرار اقوال واحوال، فارسی شاعری کی روایت، ہندوستانیوں کے مزاج اور خود

۱۔ یہ گروہ حضرت عیسیٰؑ کو دو جسم اور دو طبیعت کا حامل سمجھتا ہے۔عیسائیوں کے دوسرے فرقے اس فرقہ کو کافر سمجھتے ہیں۔
۲۔ناسوت، ملکوت، جبروت اور لاہوت کی وضاحت ص ۱۲۳ کے حاشیے پر ملاحظہ کریں۔

ہندوستان کی آب وہوا میں رچے بسے متصوفانہ خیالات کے سبب اردو ہندی اور اس کی ابتدائی بولیوں نیز کچھ علاقائی بولیوں میں ایسے اشعار تسلسل سے کہے جاتے رہے ہیں جن میں کعبہ وکلیسا وکنشت بلکہ خالق ومخلوق میں ہی کوئی حد فاصل نہیں رہ گئی ہے۔ صوفیوں اور بھکتوں کی تمام تر توجہ عشق پر رہی ہے اور مولانا رومیؒ کے نزدیک دین کا جوہر ہی عشق ہے۔ عشقِ حقیقی کے بعد بعض عشاق نہ صرف یہ کہ ادیان کے فرق سے بے نیاز ہوگئے ہیں بلکہ یہاں تک کہہ اٹھے ہیں کہ

ملت عشق از ہمہ دین ہا جدا است
عاشقاں را مذہب و ملت خدا است

یہی نہیں شیخ اکبر محی الدین ابن العربیؒ کے افکار کے زیر اثر، جنہوں نے کہا تھا کہ

''میرا دل ہر اک روپ سے مناسبت رکھتا ہے، وہ چراگاہ ہے غزالوں کے لیے، خانقاہ ہے عیسائی راہبوں کے لیے، مندر ہے بتوں کے لیے، کعبہ ہے سفر حج کرنے والوں کے لیے اور تختی ہے توریت کی، مصحف ہے قرآن کا، میں مذہب عشق کا پیرو ہوں۔ خواہ کسی راستے پر اس کا شتر مجھے لے جائے میرا مذہب اور میرا عقیدہ ایک سچا مذہب ہے۔''[1]

عطارؔ نے تو یہی کہا تھا کہ

عشق بالائے کفرودیں دیدم
بے نشان از شک و یقیں دیدم

لیکن جب امیر خسرو نے فارسی کی متصوفانہ شعری روایت کو ہندوستان میں آگے بڑھایا تو یہ کہنا ضروری سمجھا کہ

کافر عشقم مسلمانی مرا در کار نیست
ہر رگ من تار گشتہ حاجت زنار نیست

''مسلمانی'' کے ساتھ ''زنار'' سے بے رغبتی اور پھر عشق پر اکتفا محی الدین ابن العربی ہی

1. Nicholson : The Mystics of Islam p. 105

کی کیفیت کی توسیع ہے جس نے ہندوستان کے ذہن وضمیر (جس کی روح بھکتی اور حسن عقیدت میں مضمر رہی ہے) کو نئی شان عطا کی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کی سرزمین جس کے ذرہ ذرہ سے سنگیت پھوٹتا ہے اگرچہ عطار و رومی کی متصوفانہ فکر کے لیے بڑی زرخیز ثابت ہوئی ہے۔ خصوصاً شمالی ہند میں جہاں اسلام، قرآن کے اولین مخاطبین کے بجائے وسطی ایشیائی ملکوں کے رہنے والوں کے ذریعہ پہنچا تھا، مقامی مذاہب اور طرز زندگی سے تصادم اختیار کرنے کے بجائے بقائے باہم کی بنیادیں تلاش کرتا رہا ہے اور اس طرح عجمی اسلام اور ہندوستانی طرزِ زندگی جس میں اس کا پورا جیون درشن شامل ہے، کے میل جول سے شعر وادب، مصوری وموسیقی اور عام لوگوں کی طرز زندگی میں بھی ہم آہنگی کے نمونے سامنے آتے گئے ہیں۔ لیکن یہ خاص نکتہ ہمیشہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مذاہب میں ہم آہنگی یا اسلام اور ہندومت کو توام ثابت کرنے کی جو شعوری کوششیں کی گئی ہیں وہ سب ناکام ثابت ہوئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندومت اور اسلام میں 'دوئی' ختم کرنے کی کوشش کرنے والے صوفیوں، بھکتوں، سماجی مذہبی مصلحوں اور شاعروں نے جس کی ایک کڑی داراشکوہ اور کبیر بھی تھے، اس حقیقت کو فراموش کیا ہے کہ دونوں مذاہب کی ظاہری صورتیں ہی نہیں، قلب وروح بھی الگ الگ ہیں۔

ہندو مذہب میں کرم (عمل)، گیان (علم) اور بھکتی (ریاضت وعقیدت) نجات کی مستقل راہیں تسلیم کی گئی ہیں یعنی علم وعمل صالح کے ذریعہ بھی मोक्ष یعنی نجات حاصل کی جاسکتی ہے اور بھکتی وریاضت میں اپنی ہستی فنا کر کے بھی لیکن اسلام میں یہ تینوں راہیں یعنی علم، عمل صالح اور ریاضت وعقیدت، قرآن وسنت کی تعلیمات کے اتباع کے ساتھ مشروط ہیں۔ اسی لیے اقبال نے کہا تھا کہ "اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است" کیونکہ اسلام وقرآن کا مقصود ومطلوب تقویٰ ہے اور تقویٰ کا معیار رسول اکرم ﷺ کا اسوۂ حسنہ۔ مسلمانوں کے لیے اسوۂ حسنہ کے مطابق زندگی بسر کرنا ایمان کا بھی تقاضہ ہے اور حب رسولؐ کا بھی۔ حب رسول ﷺ کا ہر دعویٰ اطاعت رسول اور اتباع قرآن وسنت کے بغیر جھوٹا ہے۔[1] لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسلامی علم "نظری اور قیاسی" (Theoretical) اور موضوعی وداخلی (Subjective) نظریات تک محدود ہے۔ اس میں تجرباتی

۱۔ سورہ آل عمران (۳۔۳۱)

(Empirical) علوم کی شمولیت کی گنجائش ہی نہیں ہے جیسا کہ اہل یورپ الزام عائد کرتے ہیں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی علم وحکمت کے دائرہ میں مادی اور روحانی فلاح کے عناصر کی شمولیت نے اس کو لامحدود بنا دیا ہے اور اس کی بیکرانی ہی کے سبب یورپ کو بھی علم وحکمت کی روشنی نصیب ہوئی ہے ورنہ وہ جہل کی تاریکیوں میں ڈوبا رہتا۔

آج بھی یورپ کا تصور علم بہت محدود اور نظریۂ عمل Pragmation جامد ہے۔ اس میں وہبی علم کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے حالانکہ ہدایت انسانی کا تمام تر انحصار وہبی علم پر ہی ہے البتہ وہبی علم کے نام پر واردات، القاء، الہام یا وجدان کو ہندو مذہب کی طرح مکمل چھوٹ دینے کے بجائے اسلام نے ان کو ایک معیار عطا کر دیا ہے۔ تا کہ فکر وشعور، حواس وادراک، یا واردات ووجدان کی راہ سے عقیدۂ توحید پر جو وحدت انسانی کی اساس ہے، ضرب نہ پڑے۔ اس لیے علماء ربانیین اور صوفیہ کرام نے زمان ومکان کی رعایت سے جو بھی اصلاحی طریقے اپنائے ان میں سے کوئی طریقہ بھی عقیدہ میں آمیزش یا عبادات میں تخفیف وتحریف یا ترمیم سے عبارت نہیں ہے۔ معترضین کے جواب میں وہ اپنے ہر عمل کی قرآن وسنت سے دلیل یا تاویل پیش کرتے ہیں اور ان کی تمام تر توجہ اور شعوری کوشش عبادات میں خشوع وخضوع پیدا کرنے، عوام کے دلوں کو جوڑنے اور ان کے دکھوں کا مداوا کرنے میں صرف ہوتی ہے تا کہ اللہ اور عیال اللہ دونوں کے حقوق ادا ہوتے رہیں۔

حصول علم کے ذرائع میں قرآن حکیم نے سمع، بصر اور قلب کو شامل کیا ہے۔[1] ایک دوسرے مقام پر قلبؐ کی جگہ فوادؐ کا بھی استعمال ہوا ہے۔[2] جو علم بذریعہ حواس Perceptual Knowledge اور علم بذریعہ تصورات Conceptual Knowledge دونوں پر محیط ہے۔ فواد سے احساسات کو بھی نسبت ہے لیکن چونکہ علم صرف اس وقت علم کہلا سکتا ہے جب وہ یقین کا درجہ اختیار کر لے، اس لیے قرآن مجید نے وحی کو علم کہا ہے اور اس کی ضد کو اہواءؐ یعنی وہ جذباتی عقیدتیں اور خود ساختہ انسانی تصورات جو دلائل وشواہد سے مستثنیٰ ہیں وہ علم نہیں ہیں۔ قرآن اپنے ہر دعوے کو دلیل وبرہان کے ذریعہ پیش کرتا ہے۔[3] اور منکرین سے بھی اصرار کرتا ہے کہ وہ دلائل وشواہد پیش

۱۔ سورہ البقرہ۔۲:۷   ۲۔ سورہ الاسراء ۳۶:۱۷

۳۔ سورہ النساء ۱۷۵:۴

کریں۔ یہی نہیں قرآن کو اپنے دعووں کے محکم ہونے کا اس درجہ یقین ہے کہ وہ یہاں تک اعلان کرتا ہے کہ منکرین کوئی دلیل پیش ہی نہیں کر سکتے۔[1]

اس سلسلہ میں اگر اور تفصیل سے گفتگو کریں تو انکشاف ہوتا ہے کہ حصول علم کا پہلا ذریعہ موضوعی ہے جو حواس اور قلب سے عبارت ہے اور حواس میں اگر چہ سننے، دیکھنے، چکھنے، محسوس کرنے، سونگھنے اور چھونے کی حس شامل ہے مگر ان میں سننے اور دیکھنے کی قوت سب پر مقدم ہے۔ قلب سے مراد وہ تمام قوتیں ہیں جو وجدان اور واردات، وہم و قیاس اور ضمیر و حافظہ کہلاتی ہیں۔

دوسرا ذریعہ معروضی ہے جس میں وحی و تنزیل، علم و حکمت، تاریخ اور مشاہدہ و تجربہ ہے۔

وحی و تنزیل کا سلسلہ تو نبی آخر الزماں ﷺ کے دنیا سے پردہ فرمانے کے ساتھ ختم ہو گیا مگر دیگر ذرائع باقی ہیں۔ اسلام ان کا منکر نہیں ہے البتہ ان ذرائع کو کتاب و سنت سے مشروط اس لیے کرتا ہے کہ علم اپنی کلی حیثیت میں گمرہی، تضاد و تخالف اور انفرادی اجتماعی زندگی میں لامرکزیت پیدا کرنے کا سبب نہ بن جائے۔

قرآن علم کے تصور کو محدود کرتا ہے نہ ہی حصول علم کے ذرائع کو، بلکہ ایک طرف تو مشاہدۂ انفس سے انسان کو اپنی ذات کی حقیقت مثلاً حسّی، قلبی اور فطری قوتوں اور ان کے نظام کے حقائق و اسرار نیز اپنے طبعی تقاضوں کا علم حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے اور دوسری طرف مشاہدۂ آفاق سے اللہ کی صفات و صناعی کی معرفت حاصل کرنے کی۔ آج کی زبان میں اسی کو سائنس کہتے ہیں۔ ہمارے صوفیہ نے مشاہدۂ انفس و آفاق کی بناء پر ہی کہا ہے کہ عالم مادی، عالم روحانی کی تجلی سے بیگانہ نہیں ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صوفیہ کا علم وہ علم ہے جو حق الیقین تک پہنچاتا اور حقیقت الحقائق کی نشاندہی کرتا ہے کیونکہ علماء صرف جانتے ہیں اور صوفیہ جو جانتے ہیں اس پر عمل کر کے دکھاتے بھی ہیں اس لیے ان کا علم انہیں اسرار و مکنونات تک رسائی دیتا ہے۔

مشائخ کا قول ہے کہ علم کے تین درجے ہیں اور انہوں نے ان کی طرف قرآن حکیم کی

ا۔ سورہ نمل ۲۷:۶۴

تین سورتوں کے نام سے اشارے کیے ہیں جو اللہ کی تین نہایت حقیر مخلوق یا کیڑوں سے موسوم ہیں۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی نے[1] ان کی بڑی عالمانہ تشریح کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے:

عنکبوت یعنی مکڑی ایک کیڑا ہے جو اپنے لعاب دہن سے جالا تیار کرتا ہے تاکہ دوسرے کیڑے اس میں آکر پھنس جائیں اور اس کی غذا بنیں۔ صوفیہ کرام اس سے وہ علم مراد لیتے ہیں جو حصول رزق کے لیے حاصل کیا جاتا ہے۔ یہ علم کا پہلا درجہ ہے۔ یہ ویسا ہی ناپائیدار ہوتا ہے جیسا مکڑی کا جالا۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ سب سے بودا اور ناپائیدار گھر مکڑی کا ہوتا ہے۔

علم کا دوسرا درجہ نملی علم کا ہے۔ قرآن کی ایک سورۃ کا نام نمل (چیونٹی) بھی ہے۔ اللہ کی اس مخلوق کی خاصیت یہ ہے کہ یہ محنت و مشقت سے غذا جمع کرتی رہتی ہے تاکہ برسات میں بھوکی نہ مرے۔ اس سے مراد علم نافع کی ہے۔ حوالے اور تحقیق کی یا عام لوگوں کے فائدے کے لیے جو کتابیں لکھی جاتی ہیں وہ اس علم میں شامل ہیں۔ اسی علم کے سبب آنے والی نسلیں کاروان فکر و دانش کو آگے بڑھاتی رہتی ہیں۔ یہ علم علم کے پہلے درجے یعنی عنکبوتی علم سے بہتر ہے۔

علم کا تیسرا اور سب سے اعلیٰ درجہ نحلی علم کا ہے۔ نحل (شہد کی مکھی) سے بھی قرآن حکیم کی ایک سورہ موسوم ہے۔ شہد کو قرآن نے "شفاء للناس" کہا ہے یعنی اس میں انسانوں کے لیے شفا ہے اور شہد تیار کرنے والی مکھی کو یہ کہہ کر اعزاز عطا کیا ہے کہ اللہ نے شہد کی مکھی پر وحی فرمائی۔ شہد کی تاثیر یہ بھی ہے کہ اس کو غلاظت کھانے والی مخلوق نہیں کھا سکتی اور اگر کوئی ایسی مکھی شہد کی مکھیوں میں شامل ہونے یا ان کے چھتے پر بیٹھنے کی کوشش کرے تو وہاں پہرے پر موجود مکھیاں اس کے ٹکڑے کر دیتی ہیں۔ صوفیہ کے نزدیک نحلی علم سے معرفت حق حاصل ہوتی ہے اور جس طرح شہد کی مکھیاں پھلوں اور پھولوں سے شہد نچوڑ کر انسانوں کو شفاء کا سامان فراہم کرتی ہیں، نحلی علم ظاہری علوم کو عرفان کے شہد میں تبدیل کرتا رہتا ہے کیونکہ جس طرح شہد کی مکھی پر وحی جاری ہے اسی طرح انسان پر کشف و الہام کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ جو اس کا اہل ہو گیا، شہد کی مکھی کی طرح وہ بھی اللہ کی معرفت اور اللہ کے بندوں کو فائدہ پہنچانے کا ذریعہ بن گیا۔

تصوف اور بھکتی اسی نقطۂ نظر کے ترجمان ہیں البتہ ان کو علم کہیں یا نظام اخلاق، دونوں

۱۔ پروفیسر نثار احمد فاروقی چشتی تعلیمات اور عصر حاضر میں ان کی معنویت نئی دہلی ۲۰۰۰ء ص ۱۰۸

صورتوں میں ان کی فلسفیانہ بنیادیں الگ الگ ہیں۔ جیسا کہ پہلے ہی عرض کیا جاچکا ہے کہ ہندو مذہب میں عقیدت ومحبت، نجات کا ایک مستقل ذریعہ ہے اور عقیدت ومحبت میں بھی اتنی راہیں نکال لی گئی ہیں کہ ان میں ربط واشتراک کی بنیاد ہی کھوگئی ہے۔ جس نے جو چاہا ہے، الفاظ وطریقہ اختیار کرلیا ہے اور وہی الفاظ وطریقہ بعد والوں کا مذہب بنتا گیا ہے۔

اسلام میں محبت وعقیدت، خشوع وخضوع اور خلوص ونیک نیتی پر بہت اصرار کیا گیا ہے۔ مگر یہ اصرار عقیدہ اور قرآن وسنت کی دیگر تعلیمات سے مربوط ہے۔ اگر کوئی چاہے کہ عقیدت ومحبت میں رسولؐ خدا کو خدا کہہ دے، آپؐ کی بشریت کا انکار کرے یا عقیدہ وعمل میں اپنی پسند کی راہ کو عبادت کا متبادل بنادے تو اس کو اس کی اجازت نہیں ہے۔ قرآن حکیم نے فیصلہ کن لفظوں میں جتادیا ہے کہ ''اللہ کے نزدیک دین صرف اسلام ہے''۔[۱] اور اگرچہ اسلام ومسلم کا لفظ حضرت آدمؑ سے حضرت عیسیٰؑ تک، تمام انبیاء ورسل کے لائے ہوئے ادیان اور ان کے امتیوں کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔[۲] یعنی بعثتِ نبوی ﷺ سے پہلے تمام انبیاء ورسل کا لایا ہوا دین 'دین اسلام' تھا جو یکے بعد دیگرے منسوخ ہوتا گیا اور سب سے آخر میں شفیع المذنبین حضور خاتم النبیینؐ کا دین آیا اور وہ بھی دین اسلام کہلایا، لیکن اب یہی دین پچھلے تمام ادیان کا ناسخ ہے۔ دوسرے لفظوں میں اب صرف وہی دین اور شریعت مقبول ومحبوب ہے جو حضور خاتم النبیینؐ لے کر مبعوث ہوئے۔ اب قرآن وسنت کے سوا کوئی دین ذریعہ نجات نہیں ہے۔ دوسری کئی آیات میں بھی صاف وصریح لفظوں میں اعلان کیا گیا ہے کہ جو شخص اسلام کے علاوہ کوئی دین اختیار کرے گا تو وہ قبول نہیں کیا جائے گا اور آخرت میں وہ خسارہ میں ہوگا۔[۳] اس سے ظاہر ہے کہ رواداری کے نام پر کفر واسلام یا اسلام وغیر اسلام کو ایک کرنے کی ہر کوشش مردود اور شریعت محمدی کے اتباع کے بغیر نجات محال ہے کیونکہ قرآن ہی نے یہ فیصلہ بھی سنادیا ہے کہ جس نے رسول اکرم ﷺ کی اتباع واطاعت کی، اس نے خدا کی اطاعت کی اور جس نے آپ کی نافرمانی کی اس نے خدا کی نافرمانی کی۔[۴]

اسی طرح ایک اور آیت میں توحید کے وجوب اور کفر کی مذمت کے بعد اعتقاد رسالت اور اتباع رسولؐ کا وجوب بھی بیان کردیا ہے تاکہ واضح ہوجائے کہ جس طرح توحید کا انکار کفر ہے اسی طرح

۱۔ سورہ آل عمران ۱۹:۳ — ۲۔ سورہ یونس ۷۲/۱۰، سورہ آل عمران ۵۲/۳

۳۔ سورہ آل عمران ۸۵/۳ — ۴۔ سورہ نساء ۸۰:۴

رسالتؐ کا انکار بھی کفر ہے۔[1] قرآن حکیم میں ان لوگوں کے عقیدہ کا بطلان بھی موجود ہے جو حضور اکرمؐ پر ایمان لانے کا مغالطہ دے کر ایک جھوٹے شخص کو نبی مانتے ہیں کیونکہ قرآن حکیم میں ایمان کے ساتھ ان انبیاء و رسل کا ذکر تو ۴۰۔۵۰ مقامات پر آیا ہے جو حضور خاتم النبیین ﷺ کی بعثت سے قبل گزر چکے تھے۔ آئندہ کسی نبی یا وحی کے آنے کا ادنیٰ سا اشارہ بھی نہیں ہے۔ آپؐ کا لایا ہوا دین ہمہ گیر، عالمگیر اور قیام قیامت تک کے لیے ہے۔ آپؐ کا ارشاد بھی ہے کہ اگر حضرت موسیٰؑ زندہ ہوتے تو ان پر بھی میری ہی اتباع لازم آتی اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت عیسیٰؑ بھی جب قرب قیامت میں نازل ہوں گے تو شرف نبوتؐ یعنی نبی ہونے کے باوجود آپؐ کی ہی شریعت کا اتباع فرمائیں گے۔ اس سے ثابت ہے کہ آپ کی بعثت آپ کے زمانہ سے قیام قیامت تک کے لیے ہے۔ اس کے علاوہ ایک حدیث میں یہ ارشاد بھی ہے کہ میں اس وقت بھی نبی تھا جب آدمؑ روح اور جسد کے درمیان تھے یعنی آپؐ ہی اوّل بھی ہیں اور آخر بھی ہیں۔ امام الانبیاء والرسل بھی ہیں اور خاتم النبیین بھی۔

آپؐ نے امت کو جو احکام دیے ہیں ان میں کچھ تو قرآن میں شامل ہیں۔ کچھ صراحت کے ساتھ قران حکیم میں تو شامل نہیں ہیں مگر جداگانہ وحی کے ذریعہ نازل ہوئے ہیں اور کچھ کا آپ نے اجتہاد سے حکم فرمایا ہے اور اللہ نے اس کی مخالفت میں کوئی آیت نازل نہیں فرمائی ہے اور یہ سب واجب الاتباع ہیں۔ ایک حدیث میں آپؐ کا ارشاد ہے:

> ''یاد رکھو مجھے قرآن دیا گیا اور اس کے ساتھ اسی کے مثل اور بھی علوم دیے گئے۔ آئندہ زمانہ میں ایسا ہونے والا ہے کہ کوئی شکم سیر راحت پسند یہ کہنے لگے کہ تم کو صرف قرآن کافی ہے۔ جو اس میں حلال ہے اس کو حلال سمجھو اور جو اس میں حرام ہے صرف اس کو حرام سمجھو۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس چیز کو اللہ کے رسول ﷺ نے حرام ٹھہرایا ہے وہ بھی ایسی ہی حرام ہے جیسی اللہ کے کلام کے ذریعہ حرام کی ہوئی اشیاء حرام ہیں۔''[2]

جبرئیلؑ کی اس مشہور حدیث کا بھی یہی مفہوم ہے جس میں انہوں نے ایمان و اسلام کا مفہوم واضح کیا ہے۔ اس سے ثابت ہے کہ قرآن و سنت میں غیر مسلموں کے ساتھ عدل و انصاف اور خیر خواہی و رواداری پر اصرار کے باوجود نہ صرف کفر و رسوم کفر سے مفاہمت کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے

۱۔ سورہ آل عمران ۳:۳۲ ۲۔ ابوداؤد، ابن ماجہ، دارمی وغیرہ

بلکہ ظلی نبی، مہدی موعود یا اہل قرآن ہونے کے دعووں کے ساتھ جو فتنے اٹھے ہیں وہ بھی کفر ہی کی طرح مسترد کر دیے جانے کے قابل ہیں۔ اور قرآن حکیم میں حق کے اثبات اور دعوت کا جو نہایت خوبصورت اسلوب پیش کیا گیا ہے یا سید دو عالم ﷺ نے اس کا جو نہایت پر اثر طریقہ چھوڑا ہے اس کی پابندی ضروری ہے۔ مسلمانوں میں جیسے جیسے ایمانی کمزوری آتی گئی ہے، وہ قرآن حکیم کے اسلوب اور نبی اکرمؐ کے احسن طریقے سے ہی نہیں، تبلیغ و دعوت کے سلسلہ میں قرآن کی بنیادی ہدایات سے بھی دور ہوتے گئے ہیں جس کے بہت مضر اثرات برآمد ہوئے ہیں۔

اس تفصیل وصراحت سے ظاہر ہے کہ تصوف و بھکتی، مزاج و پس منظر اور فلسفہ و تعلیمات کے لحاظ سے دو بالکل الگ الگ لفظ اور اصطلاح ہیں اور انہیں ہم معنی یا مترادف سمجھنے کی جو غلطی کی جاتی رہی ہے وہ تبھی دور ہو سکتی ہے جب ان دونوں لفظوں کے قلب و روح کو ان کے حقیقی پس منظر میں کھنگالنے کی کوشش کی جائے اور ان کو استعمال کرنے والوں کو معلوم ہو کہ

(الف) تصوف اور بھکتی کا حقیقی مفہوم اور مذہبی پس منظر کیا ہے؟

(ب) تصوف کے بتدریج تاریخی ارتقاء اور اصحاب سلسلہ کے معمولات پر زمانہ و زمین کے کیا اثرات مرتب ہوتے رہے ہیں؟

(ج) سریت کے نفوذ و اثرات سے ان میں کیا تبدیلیاں ہوئی ہیں؟

(د) اکابر صوفیہ اور صاحب حال مشائخ کے بعض مشہور اقوال کی تفہیم غلطیوں سے خالی نہیں ہے اور

(ھ) ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد کے ساتھ اسلام اور مقامی مذاہب کے نہ صرف عہد بہ عہد بلکہ علاقہ بہ علاقہ سابقے نے تصوف و بھکتی میں رفاقت کا احساس پیدا کرنے کے ساتھ ان دونوں کے مذہبی پس منظر اور اعتقادی اساس کو بھی برقرار رکھا ہے جو ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

اکبر اور دارا شکوہ نے اسلام اور ہندو مذہب میں ہم رشتگی پیدا کرنے کی جو شعوری کوششیں کی تھیں ان میں دو ایسے مذاہب میں جن کی فلسفیانہ اور اعتقادی بنیادیں بالکل الگ ہیں، ساری توجہ رفاقت و مماثلت ہی کا جائزہ لینے میں صرف کی گئی تھی۔ کیونکہ یہی ان کے سیاسی مصالح کا تقاضہ تھا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام میں مذہبی انار کی پیدا ہونے کے ساتھ علماء اور صوفیہ کے ایک خاص طبقہ میں عقیدہ میں آمیزش کا رجحان پیدا ہوتا گیا۔

یہ آمیزش کس قسم کی تھی؟ اس کا اندازہ امام ربانیؒ کے مکتوبات اور دوسرے بزرگان امت کی کتابوں اور ملفوظات میں کی گئی گرفت سے ہوتا ہے۔ ''دبستان مذاہب'' کے مولف نے بھی اس سلسلہ میں بڑی قیمتی معلومات فراہم کی ہیں۔ اس میں مشرقی دنیا کے تمام قابل ذکر عقائد و مذاہب کے ساتھ بیراگیوں اور ایسے صوفی نما فرقوں کا ذکر کیا گیا ہے جن کا تعلق ہندو مذہب سے تھا نہ اسلام سے۔

ان کا یہ طرز عمل تصوف کی رسم اور حقیقت کے خلاف تو تھا ہی اس لیے علماء کے علاوہ ہر زمانہ کے مشائخ اور اصحاب سلسلہ اصلاح عقیدہ و عمل کی کوشش کرتے رہے، شاید بھکتی کے بھی خلاف تھا اس لیے تلسی داس نے ''رام چرتر مانس'' میں شری رام چندر کو ''مریادا پرشوتم'' یعنی مثالی شخصیت کی شکل میں پیش کر کے ہندو معاشرہ میں نظم و ضبط پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں شری رام کی والہانہ بھکتی کے ساتھ فلسفیانہ مباحث بھی شامل ہیں۔ مسلم معاشرہ نے اکبر، دارا شکوہ اور اس قبیل کے علماء اور صوفیہ کی تعلیمات کو تو بہت پہلے مسترد کر دیا تھا، ہندو مذہب کے ماننے والوں کے لیے بھی جس میں خدا تک پہنچنے کی اتنی ہی راہیں ہیں جتنی انسان کی سانسیں، عقیدہ و عمل کی انارکی کو قبول کرنا ممکن نہیں تھا۔ اس لیے ہندو معاشرہ چند نئے فرقوں کے وجود میں آنے کے باوجود اپنے پرانے طریقے یا دھرم پر قائم رہا۔

تصوف اور بھکتی دو مستقل رجحان ہیں۔ دونوں کا مذہبی پس منظر الگ الگ ہے۔ ظاہری سطح پر ان میں کچھ مشابہتیں تو ہوسکتی ہیں اور ہیں مگر اعتقاد میں اتحاد و اتفاق کی راہیں ناپید ہیں۔ مسلمانوں کا تصوف ایک خاص عقیدہ کا پابند ہے اور عقیدت کو عقیدہ کی حدود سے باہر نہیں جانے دیتا جبکہ بھکتوں کی قلبی وارداتیں ہی ان کا مذہب ہیں۔ ان میں آمیزش، تصوف اور بھکتی یا ہندومت اور اسلام دونوں کے لیے شدید آزمائش ہے۔

☆☆

تیسرا باب

سرّیَت

سریت

مفہوم اور مذہب و تصوف میں نفوذ و اثرات

سریت، قدرت کے اسرار سے ہم آہنگ ہونے، قدیم یونانی فکر و فلسفہ یا شخصی تجربہ سے خدا کو جاننے ماننے، نوفلاطونیت اور یہودیوں اور عیسائیوں کے بعض قدیم فرقوں کے اعتقادات واعمال کی رازدارانہ ہم نوائی سے عبارت ہے۔ وہ فرقے بعض اعتقادات و اعمال کے اخفاء کے بھی قائل تھے۔

سرّیت الگ الگ ملکوں اور زمانوں میں الگ الگ انداز سے، کبھی کسی مذہب کے پس منظر میں اور کبھی مذہب سے بے نیاز ہوکر صرف حیات و کائنات کے اسرار سے راز و نیاز اور باطنی ترنگ کے حوالے سے عرفان یا عملی معرفت Gnosis کے ہم معنی مختلف ناموں سے اپنی شناخت قائم کرتی رہی ہے۔ وسیع تر مفہوم میں لفظ "سرّیت" باطنی رجحان، ایک خاص وجدانی حالت یا ذہنی قلبی کیفیت کے اظہار کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جس میں انسان شخصی روحانی تجربے کے ذریعہ اللہ کی محبت و معرفت، اور کشفی یا وہبی علوم کی بازیافت کے احساس سے سرشار ہوتا رہتا ہے اور ان عقائد و اسرار کے لیے بھی جو اس کے لاشعور کا حصہ ہوتے ہیں۔ اس کیفیت کو Esoteric اور Exoteric فلسفوں میں بھی پیش کیا گیا ہے۔ اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ سرّیت قدیم وموروثی عقائد و نظامِ فکر کی پاسداری تو ہے ہی ذاتی احساسات اور ماورائی تجربات کی ہم نوائی بھی ہے۔ مستشرقین میں سے بعض نے جہاں یہ تسلیم کیا ہے کہ تصوف اسلامی تعلیمات کا باطنی پہلو ہے وہیں بعض مستشرقین نے یہ تاثر بھی دیا ہے کہ شرائط بندگی کی تکمیل اور فرائض و واجبات کی ادائیگی کے لیے کی جانے والی محنت

شاقہ سے نجات کی کوشش یا ردعمل کا نام تصوف ہے۔ یہ تاثر صحیح نہیں ہے کیونکہ تزکیہ واحسان، عرف عام میں جن کے لیے لفظ تصوف کا بھی استعمال کیا جاتا ہے، نبی رحمت ﷺ پر ایمان اور ان کی تعلیمات پر اعتماد اور مکمل اتباع کے ساتھ اللہ کے معبود و مسجود و مقصود اور اپنے بندہ ہونے کا اقرار، اقرار میں اخلاص اور معبود و مسجود و مقصود کا عرفان ہے۔ عرفان بھی اس معنی کے ساتھ مشروط ہے جس کو حدیث میں ''احسان'' کہا گیا ہے لیکن چونکہ ایسے لوگوں کو بھی صوفیہ میں شمار کیا گیا ہے جو عرفان کے نام پر الوہیت میں شرکت اور ترک عبادت کے مدعی تھے اس لیے بعض مستشرقین نے تصوف ہی کو اسلامی شریعت کا ردعمل قرار دے دیا ہے۔ ہمارے بعض عالموں اور دانشوروں نے مستشرقین کے موقف کو تسلیم کرنے میں عجلت کا مظاہرہ کرتے ہوئے تصوف اور سرّیت کے بیچ حد فاصل تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے مگر جس طرح مستشرقین کا نقطۂ نظر محتاج اصلاح ہے اسی طرح عالموں اور دانشوروں کا نقطۂ نظر بھی محتاجِ اصلاح ہے۔ ہمارے یہ علماء اور دانشور تصوف وطریقت کو ''سرّیت'' کا متبادل قرار دینے کے بجائے دونوں کو الگ الگ خانوں میں رکھتے ہوئے یہ دیکھنے کی کوشش کرتے تو صحیح نتیجہ اخذ کر سکتے تھے کہ سریت سے مراد ترک و تجرد، حیات مادی سے بے اعتنائی، روحانی زندگی کا شوق، صعوبت میں راحت اور خلوت میں مسرت کے حصول سے ہے۔ مزاج وطبیعت کے اعتبار سے یہ ایک عالمگیر رجحان ہے جو قدیم ترین زمانہ سے موجود رہا ہے البتہ زمان ومکان کے فرق کے ساتھ اس کی شکلیں بدلتی رہی ہیں۔ اس کے اصل مباحث وجود باری تعالیٰ، حسن وعشق، فقر وغنا اور جبر واختیار۔۔۔ جیسے موضوعات ہیں جن کی ابتداء اس سوال سے ہوتی ہے کہ حیات انسانی کی حقیقت کیا ہے؟ اور چونکہ ایک بہتر زندگی، اعلیٰ مقصد، نیک انجام اور ایک پرسکون منزلِ آخرت کی طرف رہنمائی کے فرائض قدیم یونانی مفکرین و معلمین اخلاق کے علاوہ ہندوستان وایران کے مبلغین مذاہب اور دنیا کے دوسرے خطوں کے صاحبان عرفان و وجدان بھی انجام دے چکے ہیں اس لیے بدلی ہوئی شکلوں میں عرفان و وجدان کی یہ لہریں بعد والوں کے مذہبی، روحانی رجحانوں اور وارداتوں میں بھی جگہ پاتی رہی ہیں۔ مسلم صوفیہ کے ایمان وعقیدے کے لیے بھی یہ لہریں آزمائش ثابت ہوئی ہیں اور وہ اپنے سری عقیدوں کی پردہ پوشی پر مجبور ہوئے ہیں۔ مختصر یہ کہ لفظ ''سرّیت'' Mysticism

مختلف معنی ومفہوم میں استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ بعض اہلِ قلم مثلاً Clifford Geerts نے اصرار کیا ہے کہ ''سرّیت'' کی بیان کی ہوئی مختلف تعریفوں میں عمومیت اور اشتراک معنی کے بجائے اس Diversity یعنی تنوع کو سمجھنے کی کوشش کی جانی چاہیے جو مطالعہ کرنے والے کو محسوس ہوتی ہے۔ اس سے بدلتے تناظر میں سریت کا مفہوم ومطلب بدلتا جائے گا۔ اس کے برعکس بعض دوسرے اہل قلم مثلاً Rhysdavids لفظ سریت کے مفہوم میں تنوع اور پیچیدگی سے اس درجہ متوحش ہیں کہ انہوں نے اس لفظ کے استعمال کو پورے طور پر ترک کردینے کا مشورہ دیا ہے لیکن عام طور سے یہ لفظ انسان کے شخصی روحانی تجربے یا وجدان سے خدا، وراء الوراہستی، حقیقت مطلقہ یا فطرت کے اسرار کے ادراک وعرفان یا اتحاد واتصال کے معنی میں استعمال کیا جاتا رہا ہے۔ بیشتر اہل قلم نے سریت کو

> A constant and unvarying phenomenoh of the universal yearning of the human spirit for personal communion with god.

سے تعبیر کیا ہے۔

یہ رجحان ایک طرح سے باطنی خودمختاری کا اعلان ہے۔ اس کو انبیاء کرام کی دعوت سے کوئی مناسبت نہیں۔ خالق ومخلوق کے درمیان ربط اور بندگی کا معیار یہ رجحان خود متعین کرتا ہے لہٰذا وہ لوگ تو ''سریت'' اور ''تصوف'' کو ہم معنی سمجھ ہی نہیں سکتے جو حضور خاتم النبیین ﷺ کے آخری نبی ہونے اور ان کے لائے ہوئے دین کے حرف آخر ہونے پر ایمان رکھتے ہیں اور تصوف سے وہی حقیقت مراد لیتے ہیں جس کو قرآن حکیم میں ''تزکیہ''، حدیث میں ''احسان'' اور علماء وصوفیہ کی تحریروں میں سلوکِ راہِ نبوت کہا گیا ہے، بیشتر مستشرقین نے بھی اعتراف کیا ہے کہ

> Sufism ought not to be seen as synonymous to islamic sprituality

یعنی اسلامی روحانیت اور صوفی ازم (تصوف کے لیے مشہور ہوجانے والا لفظ) ہم معنی نہیں ہے۔

تاریخ کی روشنی میں ایسے لوگوں کی نشاندہی ہر زمانے اور ہر زمین میں کی جاسکتی ہے جو اپنے علم وادراک، باطنی احساس، روحانی تجربے یا وجدانی قوت سے ایک وراء الوراہستی کو جاننے،

ماننے اوراس سے ہم رشتگی محسوس کرتے ہوئے اعلیٰ اخلاق کا درس دیا کرتے تھے۔

سقراط نے نہ صرف اعلیٰ اخلاق وکردار کا درس دیا تھا بلکہ وہ جب تک جیتا رہا مجسمۂ اخلاق و کردار بنا ہوا تھا۔ قید و بند کی صعوبتوں کے دوران جس کے بعد وہ قتل کیا جانے والا تھا اس کے شاگردوں نے اس کی رہائی کی تدبیر نکال لی تھی مگر اس نے یہ کہتے ہوئے فرار ہونے سے انکار کردیا تھا کہ اگر چہ مجھ پر عائد کیے گئے تمام الزامات اوران کی بنیاد پر سنایا گیا فیصلہ غلط ہے مگر چونکہ یہ فیصلہ ایک جائز حکومت کا فیصلہ ہے اس لیے میں اس کو قبول کرتا ہوں۔ افلاطون نیک روح کے نیک ارواح کی طرف اور بدروح کے بدارواح کی طرف رجوع کرنے کا قائل تھا اور روح کی تطہیر کا درس دیا کرتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ عقل وشعور، نیک و پاکیزہ زندگی کی ضامن ہے اور لذایذ جسمانی کو ترک کر کے خدائی صفات پیدا کی جاسکتی ہیں جس کے بعد روح اس دنیا میں پہنچ جاتی ہے جہاں تقدس ہی تقدس ہے۔

آرزوئے حسن فطرتِ انسانی کا خاصہ ہے۔ یہ کبھی تیشہ زنی پر مجبور کرتی ہے اور کبھی کوئے یار سے سوئے دار تک معرکہ آرائی پر۔ افلاطون کا خیال تھا کہ حسن، جہانِ رنگ ونور میں آنے سے پہلے بھی موجود تھا۔ یہ اب بھی صفحۂ ہستی پر ہے لیکن اس کا ادراک جس قدر، عقل وشعور کے ذریعہ ممکن ہے حواس کے ذریعہ ممکن نہیں۔ عشق، جس کے سوز کے بغیر حسن کے ساز کی تکمیل نہیں ہوتی، افلاطون کے نزدیک الٰہیاتی جنون Devine Madness ہے جس کے ذریعہ وہ خدا سے ہم کلام ہوتا ہے۔ اسی طرح اعمال انسانی یا خیر وشر کے مسائل جو ہر زمانے اور ہر زمین کے ارباب فکر ونظر کے لیے مرکز توجہ رہے ہیں، قدیم یونان کے مفکروں میں بھی موضوع بحث تھے۔ اس سلسلے میں افلاطون کا خیال تھا کہ 'شر' روح کی بیماری ہے۔ خدا صرف نیکیوں کا خالق ہے اور سزا دینا اس کے انصاف کا تقاضہ ہے۔ بعد کے زمانوں اور مذہبوں میں بھی ان مباحث پر روشنی ڈالی جاتی رہی ہے، صوفیہ نے بھی اپنے نظامِ فکر واخلاق میں یونانی حکماء کے افکار سے استفادہ کیا ہے اور اس سلسلے کے تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ بہتر زندگی گزارنے کے لیے جوہر زندگی سے آراستہ ہونے کی خواہش وکوشش حکیموں اور فلسفیوں نے عقل وشعور سے، عارفوں اور جوگیوں نے ریاضت ومجاہدہ سے اور صوفیوں نے تہذیب نفس اور ذکر وفکر کے ذریعہ کی ہے اور یہی ان گروہوں کا بنیادی فرق ہے۔ مثال کے طور پر افلاطون

عقل کے ذریعے خدا کے ادراک کا قائل ہے لیکن محی الدین ابن عربی کا خیال ہے کہ ہماری عقلیں ضعیف ہیں اور حق تعالیٰ کے جمال میں انتہا درجے کی چمک اور نور ہے۔ اس لیے عقل اس کا ادرک کر ہی نہیں سکتی۔

اسلام ایک مکمل دین اور ضابطۂ حیات ہے۔ اس نے خدا کی ذات، قضاء وقدر اور روح کی گتھیاں سلجھانے والوں کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے مگر اس حقیقت کے اعتراف کے علاوہ چارہ نہیں کہ بعثتِ نبوی ﷺ کو ابھی دوسو برس بھی نہیں ہوئے تھے کہ یونانی، ایرانی اور ہندوستانی حکماء، فلاسفہ اور بانیانِ مذاہب کی کتابوں کے عربی ترجموں اور یہودیوں، عیسائیوں اور مجوسیوں سے فکری اختلاط کے سبب مسلمانوں کے ذہنوں پر نہ صرف ان مباحث کے بلکہ دوسروں کی طرزِ زندگی کے بھی اثرات مرتب ہونے لگے تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں تصوف کی راہ سے یہ تمام مباحث شعروادب اور فلسفہ و مذہب کے لیے بھی مرکزِ توجہ بن گئے تھے اور چھٹی صدی ہجری آتے آتے ان تمام مباحث کے ساتھ فلسفے کی کتابیں مذہبی گروہ کے تعلیمی نصاب کا حصہ بن گئی تھیں۔ چنانچہ اس دور میں ایک طرف تو ایسے حکماء، شعراء، متکلمین اور سائنسی علوم کے ماہرین کو نمایاں حیثیت حاصل ہوئی جو مسلمانوں کے درمیان رہ کر اپنے پرانے عقائد کے علمبردار تھے، دوسری طرف باطنی تحریک کے داعیوں اور باطنی رجحان یا نفس پرستی کو مذہب کا درجہ دینے والے خلوت نشینوں نے جن میں سے بعض کو صوفی سمجھ لیا گیا ہے اسلام کی ایسی تعبیر پر اصرار کیا جو کتاب وسنت اور آثارِ صحابہؓ سے میل نہیں کھاتی تھی۔ کچھ ایسی شخصیات بھی مرجع خلائق بنیں جو عقلی نقلی علوم کے ساتھ کشفی علوم اور زہدوتقویٰ کی بھی جامع تھیں۔ یہی تیسرا طبقہ صوفیہ کا ہے۔ ان میں کامل و ناقص اور صوفی وصوفی نما (متصوف) کی تفریق تو کی جاسکتی ہے، مجموعی حیثیت سے ان کی تکذیب نہیں کی جاسکتی۔ مثلاً الغزالی (۵۵۰ھ/ ۱۱۱۲ء) ابن عربی (۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء) اور مولانا جلال الدین رومی (۶۷۶ھ/ ۱۲۷۳ء) عالم وفلسفی بھی تھے اور زاہد و صوفی بھی۔

تصوف یوں بھی ایک جامع لفظ ہے اور امام غزالی سے پہلے تو اس کے معنی میں بہت الجھاو پیدا کردیا گیا تھا۔ آج بھی یہ صرف ''تزکیۂ نفس، تہذیب اخلاق یا احسان کی کیفیت پیدا کرنے کا نام

نہیں ہے۔ اس کی تعریف کا دوسرا حصہ ذکر وفکر اور عشق الٰہی کے ذریعہ اپنی ذات سے فانی اور خدا کی ذات سے باقی ہونا ہے۔ اس کے علاوہ کشفی علوم اور زندگی کے متعلق نقطۂ نظر یا دین کے تصور سے متعلق اس کے دو اور پہلو بھی ہیں اور ان پہلوؤں سے مغرب کے ان دانشوروں کے خیال کی نفی ہوتی ہے جنہوں نے اعتراض کیا ہے کہ انسانی علوم سے متعلق اسلامی تعلیمات نظری اور داخلی نظریات تک محدود ہیں ان میں تجربے کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ صوفیہ نے قرآن وسنت اور آثار صحابہؓ کے خلاف نہ ہونے کی شرط کے ساتھ مشاہدہ، مکاشفہ، مکالمہ، ہاتف، القاء، الہام، رویاء اور خاطر کو بھی حصول علم کا ذریعہ تسلیم کیا ہے۔ لیکن جہاں تک تصوف کے تیسرے پہلو یعنی اس قسم کے سوالوں کا تعلق ہے کہ انسان کیا ہے؟ اس کا مقصد زندگی کیا ہے؟ یا اس کی آخری منزل کون سی ہے؟ تو ان میں سے بیشتر نے ان سوالوں کے وہی جوابات دیے ہیں جو قرآن وسنت اور آثار صحابہؓ سے ثابت ہیں لیکن بعض نے روحانی مسالک، خارجی عوامل اور فلسفیانہ نظریات کو بھی راہ دی ہے اور بعض نے دونوں کے بیچ کی راہ اختیار کی ہے اور اس طرح مذہب سے انحراف کی راہیں ہموار ہوتی گئی ہیں۔ مثال کے طور پر صوفیہ کی تعلیمات میں انسان کیا ہے؟ کی تشریح میں کتاب وسنت کے مطابق یہ جواب بھی ملے گا کہ انسان روح اور مادہ کا حسین امتزاج ہے لہٰذا اس کی ترقی کے لیے انسانی وحدت کے دونوں جزو کی تکمیل وترقی ضروری ہے اور بھکشوؤں یا راہبوں سے اخذ کیا ہوا یہ جواب بھی کہ روح اور مادہ متضاد ومتناقص عناصر ہیں اس لیے مادہ سے نجات کے بغیر روح کی بالیدگی ممکن نہیں ہے۔ یہی سریت ہے۔ داخلی سطح پر اس کو فروغ دینے کا کام وجد وسکر کی کسی خاص کیفیت یا ورائے شعور کی لہر سے انجام پاتا رہا ہے اور خارجی سطح پر اس کو فروغ دینے کا کام وہ یہودی، عیسائی اور قدیم ایرانی مذاہب کے ماننے والے علماء اور حکماء انجام دیتے رہے ہیں جنہیں اسلام اور رسول اسلام ﷺ سے کد تھا اور وہ کبھی باہر سے اور کبھی دائرۂ اسلام میں داخل ہو کر اپنے مذہبی معتقدات وتصورات کو اسلامی رنگ و آہنگ عطا کرنے کی کوششوں میں منہمک رہتے تھے۔

یہ وہ لوگ یا گروہ تھے جو مسلمانوں کی فتوحات کے سیلاب کو نہ روک سکنے کے سبب ظاہری طور پر تو مسلمان ہو گئے تھے مگر ان کے دلوں میں اقتدار پر قابض ہو کر مسلمانوں سے انتقام لینے کی

ہوس کے ساتھ پرانے عقائد کی رمق بھی باقی تھی اور انہوں نے اپنے موروثی عقائد کو اسلامی قالب میں ڈھال کر انہیں ازسرِ نو زندہ کرنے کی کوشش جاری رکھی تھی۔ اس کی ابتداء ہجرت کے فوراً بعد عبداللہ بن اُبی بن سلول اور اس کی جماعت کی منافقانہ سرگرمیوں کے ساتھ مدینہ میں ہی ہو چکی تھی۔ یہ وہ شخص تھا جس کو اوس و خزرج نامی یہودی قبیلوں نے اپنا سربراہ بنانے پر اتفاق کر لیا تھا۔ لیکن اس سے پہلے کہ اس کی تاجپوشی ہوتی رسول اکرم ﷺ مدینہ تشریف لائے اور یہاں ایک نئے معاشرہ اور نئی حکومت کی بنیاد پڑ گئی۔ اس میں اتنی ہمت نہیں تھی کہ وہ کھلم کھلا اسلام اور مسلمانوں کی مخالفت کرتا لہٰذا اس نے ظاہراً تو اسلام قبول کر لیا مگر اندر ہی اندر آپؐ اور آپؐ کے اصحابؓ باصفا کے خلاف طرح طرح کی سازشیں کرتا رہا۔ اس کے ساتھ ان لوگوں کا ٹولہ بھی تھا جن کا شمار رؤساء میں ہوتا تھا کیوں کہ عبداللہ بن اُبی بادشاہ بن جاتا تو رئیسوں کا یہ ٹولہ اہم عہدوں اور منصبوں سے سرفراز کیا جاتا۔ اس لیے اس ٹولے کے لوگ سمجھتے تھے کہ مدینہ کے اسلام کا مرکز بن جانے سے انہیں نقصان ہوا ہے۔ لہٰذا طرح طرح کی سازشیں کرتے رہتے تھے۔

مدینہ میں یہودیوں کے سب سے بڑے عالم عبداللہ بن سلام مسلمان ہو چکے تھے۔ باقی یہودیوں کے پاس مذہب کے نام پر جو کچھ تھا بس جھاڑ پھونک، جادو اور فال نکالنا تھا۔ اس کے باوجود وہ عالم و فاضل اور ساری دنیا کے روحانی قائد ہونے کے مدعی تھے۔ وہ دولت کمانے کے پرفریب طریقوں سے نہ صرف واقف بلکہ ماہر تھے اور معاشی طور پر اہل مدینہ کو غلام بنائے ہوئے تھے۔ اسلام کے نظام عدل و مساوات میں جب ان کی تدبیریں ناکام ہونے لگیں تو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف ان کی دشمنی اور سازشوں میں بھی شدت آتی گئی اور انہوں نے مسلمانوں کے عقیدے میں بگاڑ پیدا کرنے کی کوششوں کے ساتھ ان کی جماعت میں بھی انتشار برپا کرنے کی کوششیں شروع کر دیں۔ فوری طور پر تو ان کی ریشہ دوانیاں کارگر نہیں ہوئیں لیکن بعد میں خصوصاً خلیفہ دوم عمر فاروقؓ کی شہادت کے بعد انہوں نے بڑے فتنے پیدا کیے۔ بعد کے زمانہ میں خصوصاً اسلامی فتوحات کے نتیجہ میں جو یہودی اور عیسائی یا دوسرے مقامی مذہبی فرقوں کے لوگ مسلمان ہوئے ان میں سب کے سازشی یا اسلام دشمن نہ ہونے کے باوجود مکمل تربیت نہ ہونے کے سبب لاشعوری طور پر انہیں کے ذریعہ پچھلے

ادیان و معتقدات کی ایسی باتوں کی کسی نہ کسی شکل میں پرورش ہوتی رہی جو اسلام کے بنیادی عقیدے سے میل نہیں کھاتی تھیں۔ مثال کے طور پر ابو عبداللہ حارث المحاسبی (۸۵۷ء) کا شمار اولین صوفیہ میں ہوتا ہے مگر ان کی جو تصنیفات محفوظ ہیں ان میں انجیل سے استفادہ کے واضح آثار موجود ہیں۔ اس کی ابتداء ہی کاشتکار کی حکایت سے ہوتی ہے۔ ابو سعید فراز (م ۸۹۰ء) کی کتاب ''کتاب السر'' کی بعض عبارتوں کو تو کفر قرار دیا گیا ہے۔

اصحاب رسول اکرم ﷺ میں بعض کے روزہ نماز اور عبادات میں حد سے تجاوز کرنے اور رسول اکرمؐ کے انہیں اعتدال برتنے کی تلقین فرمانے کے واقعات موجود ہیں اس کے باوجود دوسرے مذہبوں اور عقیدوں کے زیر اثر مسلمانوں میں مراقبہ، اپنی ذات اور بال بچوں سے لاتعلقی، دکھ درد، بیماری اور تعریف و مذمت سے مکمل بے نیازی کے رجحانات پیدا ہوئے۔ مسیحیت اور پھر بدھ مت کے زیر اثر 'توکل' کو بھی ایسے معانی پہنائے گئے جن سے ''رہبانیت'' کو فروغ حاصل ہونا شروع ہوا حالانکہ اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ''ترک'' کے نام پر اللہ کی بخشی ہوئی نعمتوں یا اللہ کی حلال کی ہوئی مادی اشیاء کے ترک اور تجرد اختیار کر کے اللہ کے رسول ﷺ کی ایک ایسی سنت کو چھوڑنے کا رجحان جس پر افزائش نسل انسانی کا دارومدار ہے، سب سے پہلے مسیحیت ہی کے زیر اثر پیدا ہوا۔ بعد میں ایران و ہندوستان کے دیگر مذہبی عقیدوں کی آمیزش سے اس رجحان اور اس رجحان کو صحیح ثابت کرنے کی دلیلوں کو مزید تقویت حاصل ہوئی۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کے اعتقادات و اعمال پہلی ہی صدی ہجری کے اواخر سے شعوری لاشعوری طور پر ایسے تصورات سے بوجھل ہونے لگے تھے جنہیں اسلامی نہیں کہا جا سکتا۔ ابتداء سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر اعظم و آخر ﷺ کے دنیا سے پردہ فرماتے ہی جو پہلا فتنہ اٹھا وہ انکار ادائیگی زکوٰۃ کی صورت میں تھا مگر جانشین پیمبر خلیفۂ اوّل ابوبکر صدیقؓ کی قیادت میں جماعت صحابہ کرامؓ نے اس فتنہ کا سدباب کر دیا۔ خلیفہ دوم عمر بن خطابؓ کی شہادت کے ساتھ ایک بار پھر فتنوں نے سر اٹھانے کی کوشش کی مگر اپنی کوشش میں کامیاب نہیں ہوئے۔ خلیفہ سوم عثمان غنیؓ کے زمانہ میں جن فتنہ پردازوں اور باغیوں نے صف آرائی کی وہ لمحوں میں تہہ تیغ کیے جا سکتے تھے مگر خلیفہ برحق

کی سوچ یہ تھی کہ جو فتنہ برپا کرے گا وہ خود ہی واصل جہنم ہوگا، اس لیے علی مرتضیٰؓ کی حمایت، حسنین کریمینؓ کی پہریداری اور جماعت صحابہؓ اور دنیائے اسلام کی طرفداری کے باوجود وہ بڑی بے دردی سے شہید کردیے گئے۔ علی مرتضیٰؓ خلیفہ ہوئے تو قصاصِ خونِ عثمانؓ کی آواز گونج رہی تھی۔ غلط فہمیوں اور فتنہ پردازوں کی لگائی بجھائی کے سبب جنگیں بھی ہوئیں۔ اس کے باوجود شجاعت مرتضویؓ رزم و بزم میں عفو و کرم کا مظاہرہ کرتی رہی۔ آپ کے بعد حسن مجتبیٰؓ خلیفۂ برحق ہوئے، آپ نے امور خلافت کو انجام دینے میں بہترین صلاحیتوں کا مظاہرہ فرمایا۔ وہ اپنے مخالفین کو شکست دینے پر بھی قادر تھے لیکن مشیت الٰہی کو کچھ اور منظور تھا۔ اس لیے آپ نے اپنی جائز و برحق حکومت و خلافت سے رضا کارانہ طور پر سبکدوش ہوکر اپنے نانا پیغمبر اعظم و آخر ﷺ کی اس پیش گوئی کو پورا کیا کہ میرا یہ بیٹا مسلمانوں کی دو جماعتوں میں صلح کرائے گا۔ اس کے بعد کا دور مزید پیچیدگیوں سے پر ہے جس میں ایک طرف ایوان اقتدار میں رسول اکرمؐ اور آپ کے جانشینوں کے طریقوں سے انحراف کی روش اختیار کی گئی اور دوسری طرف اسلام کے سادہ اور فطری عقیدہ میں آمیزش کی نئی نئی گرہیں ڈالی جانے لگیں۔ جگر گوشۂ رسول حسین مظلومؓ کو خطوط لکھ کر اور وفود بھیج کر بہ اصرار بلانے والوں نے انہیں دغا دی اور وہ بڑی بے دردی سے شہید کردیے گئے۔ سیدنا حسینؓ کی شہادت عظمیٰ کے بعد ایک طرف تو ان بزرگوں کی حیثیت نمایاں ہونے لگی جو دنیا میں رہتے ہوئے اقتدار اور علائق دنیا سے الگ ہوکر علم و حلم، خوف و خشیت الٰہی اور عبادت و ریاضت کی نہ بجھنے والی شمع روشن بن چکے تھے اور دوسری طرف توابین، غلاط، سبعی یا اسمٰعیلی .... جیسے فرقے وجود میں آتے گئے جنھوں نے سوادِ اعظم سے الگ ہوکر صف بندی کرنے کے علاوہ ایسے اعتقادات بھی اختیار کرلیے تھے جو نوفلاطونیوں، عیسائیوں کے قدیم فرقوں اور ایران و ہندوستان کے قدیم مذہبی فلسفوں سے مستعار تھے۔ یہی نہیں سیدنا علی مرتضیٰؓ اور سیدہ فاطمہ زہرہؓ سے دور کی نسبت نہ رکھنے والے بھی ان کی اولاد ہونے کے دعوے کرنے لگے تھے۔ اسمٰعیلیوں کی خفیہ تحریک، ان کے خصوصی علم تاویل اور رسائل ''اخوان الصفا'' کی اشاعت سے بھی مسلمانوں کی فکر اور جماعت میں انتشار پیدا ہوتا رہا۔

غلاط (انتہا پسند شیعی فرقہ) کے خیالات ہندوؤں سے ملتے جلتے تھے مثلاً ان کا اعتقاد غلو اور

تقصیر پر تھا۔ غلو یہ کہ انسان خدا کے درجہ تک پہنچ سکتا ہے اور تقصیر یہ کہ انسان کے درجے تک نیچے اتر سکتا ہے۔ اس عقیدہ کے تحت انہوں نے امام کو الوہیت کا درجہ دے دیا تھا۔ تناسخ اور امام کی واپسی کے تصورات اسی اعتقاد کا پرتو تھے۔ انہیں فرقوں میں ایک فرقہ ''علی الٰہیہ'' نامی بھی تھا جو علی مرتضیٰؓ کی الوہیت کا قائل تھا۔ اس فرقہ کے لوگ مساجد میں نہیں جاتے تھے ان کے نزدیک ناپاکی، کثرت ازدواج اور طلاق کا بھی کوئی تصور نہیں تھا۔ یہ انتہا پسند باطنی فرقے قرآن کے صرف مجازی معنی قبول کرتے تھے۔ ان کے نزدیک نماز کا مطلب امام کو سجدہ کرنا، زکوٰۃ کا مطلب امام کو عطیہ دینا اور حج کا مطلب امام کے پاس حاضر ہونا تھا۔ انہی میں سے سبعی یا اسمٰعیلی پیدا ہوئے۔ اس کا بانی ایک ایرانی متشکک عبداللہ بن میمون القداح تھا۔ اس نے سات کی عدد کو اہمیت دیتے ہوئے اس کے کئی اسرار بیان کیے۔ مثلاً اس کا کہنا تھا کہ پیغمبر سات تھے جن کے معاون بھی سات تھے اور ہر پیغمبر اور اس کے خلیفہ کے درمیان سات امام تھے۔ خالق کائنات کے بارے میں اس کا عقیدہ تھا کہ سب سے پہلے صرف ایک ہستی مطلق تھی جس کا کوئی نام تھا نہ صفات۔ اس نے ایک اور ہستی تخلیق کی جس نے جہاں پیدا کیا۔ ان دو ہستیوں میں ایک بلا صفات ہے اور ایک مع صفات۔ اس عقیدہ کے علمبردار پیغمبر کو بھی ''جوہر خداوندی'' کہتے ہیں جو ان کے نزدیک خالق سے صرف چند درجہ الگ ہوتا ہے۔ باطنیوں یا اسمٰعیلیوں سے کئی دوسرے فرقے اور گروہ مثلاً قرامطہ، نزاری، مستعلوی، حشیشین، نصیری، دروزی، علوی، فاطمی .... وجود میں آئے۔ ان سب میں شخصی امام کا تصور مشترک ہے۔ اختلاف ہے تو نص امامت اور امام کے ظہور وغیبت کے سلسلہ میں۔

نکلسن نے بجا طور پر محسوس کیا ہے:

''انسانی خدا کا (یونانیوں کا) تصور شیعوں کے توسط سے اسلام میں آیا اور امام میں مرتکز ہو گیا جو خدا کا زندہ نمائندہ اور ایک ایسی نیم الٰہی شخصیت سمجھا جاتا ہے جس پر حیات عالم کا انحصار ہے۔''[1]

مسلمان مورخین اور مستشرقین نے ان کے اعتقادات واعمال کی جو تفصیلات بیان کی ہیں وہ حیرتناک بھی ہیں اور عبرتناک بھی۔ لیکن ان پر جانبداری یا اسمٰعیلیوں سے تعصب کا الزام عائد

---

1. Nicholson, R. A The Mystics of Islam, Page-6

کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا ان تمام مآخذ سے صرف نظر کرتے ہوئے ایک اسمٰعیلی مورخ کی کتاب سے حوالہ پیش کیا جارہا ہے جس نے اپنے مطالعہ کا آغاز ہی اس سوال سے کیا ہے کہ مسلمان مورخین اور مستشرقین دونوں اس بات پر کیوں متفق ہیں کہ جس ایرانی داعی نے اسمٰعیلی دعوت یا تحریک کی ابتداء کی اس کا مقصد اسلام کی بیخ کنی تھا؟

''اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ ہمارا اسمٰعیلی مذہب کہاں تک اصولِ اسلام پر مبنی ہے۔ اگر اس کی تعلیمات وہی ہیں جو اسلام کی ہیں تو لازم ہے کہ ہم اپنے اماموں اور داعیوں کی کتابوں سے اس کا ثبوت دیں۔ برخلاف اس کے جو بھی ہمارے مذہب پر غور کرے گا، جس کے اصول اس تالیف میں تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں وہ ضرور اس نتیجے پر پہنچے گا کہ ہمارے اسمٰعیلی مذہب میں اجنبی عناصر داخل ہو گئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اسلام کے خوشنما سدا بہار درخت پر ایرانی، نصرانی، یونانی اور ہندی درختوں کی بے جوڑ قلمیں لگائی گئی ہیں۔ اصل اور قلم کا امتیاز ایسا ظاہر اور نمایاں ہے کہ سرسری نظر سے بھی چھپ نہیں سکتا۔ فروعات میں اختلاف ہوتا تو خیر کوئی ایسی بات نہ تھی لیکن افسوس ہے کہ اصول ہی کچھ ایسے ایجاد کیے جو اسلام کے اصول سے الگ ہو گئے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ مسلمان مورخین جنہیں ہم 'اہل ظاہر' کہتے ہیں ہمارے مذہب کے متعلق یہی رائے رکھتے ہیں کہ اسمٰعیلیت کو اسلام سے کوئی تعلق نہیں تو ہمارے بھائی یہ کہیں گے کہ یہ لوگ تو ہمارے دشمن ہیں ان کی رائے ضرور ہمارے خلاف ہوگی لیکن بڑے اچنبھے کی بات ہے کہ مستشرقین جو ہم دونوں سے بالکل الگ ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اسمٰعیلیت اسلام سے علیحدہ ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ مولانا محمد بن اسمٰعیل کے ایرانی کفیل داعی میمون بن غیلان معروف بہ قداح اور ان کے فرزند عبداللہ (عبداللہ بن المیمون القداح) نے اسلام کی بیخ کنی کے لیے تاویل اور اسمٰعیلی دعوت کے حدود و مدارج قائم کیے......''[1]

ا۔ ڈاکٹر زاہد علی۔ ہمارے اسمٰعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام۔ حیدرآباد دکن ج ذ ص

ڈاکٹر زاہد علی کے پیش نظر وہ تمام مآخذ تھے جو دوسروں کو میسر نہیں ہیں۔ انہوں نے اسمٰعیلیوں کے عقیدوں، داعیوں کی کتابوں، سینہ بہ سینہ چلی آرہی روایتوں اور دعوت سے متعلق غیر مطبوعہ نسخوں کی بنیاد پر تاریخی تناظر میں اسمٰعیلی تحریک اور اس سے پیدا ہونے والے فرقوں کا کم وبیش ساڑھے چھ سو صفحات میں جائزہ لینے کے بعد اپنے ہم مذہبوں کے سامنے جو سوالات رکھے ہیں؟ ان سب کا ایک ہی جواب ہے کہ اسلام اور اسمٰعیلیت ایک نہیں ہو سکتے۔ انہی کے لفظوں میں،

''کیا ہم اپنے ایسے مذہب کو اسلام کے موافق کہہ سکتے ہیں جس کی توحید میں کلمۂ شہادت ''لا الہ الا اللہ'' کی تفسیر لا امام الاّ امام الزمان ہو۔ جس میں ''لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا'' میں اللہ سے اشارہ امام کی طرف ہو۔ جس میں ''هُوَ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ'' سے عقل اوّل یا امام الزماں مراد ہوں۔ جس میں ''عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ'' سے مقصود مولانا قائم ہوں جو قیامت کے دن ظاہر ہوں گے۔ جس میں سورہ اخلاص یعنی ''قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ'' میں عقل اول یا آنحضرتؐ اور آپ کے اہلِ بیت طاہرین کے اوصاف بیان کیے گئے ہوں۔ جس میں شرک کی تعریف خدا کے ساتھ کسی کو شریک کرنا نہ ہو بلکہ ایک حد (رکن) دعوت کے ساتھ دوسرے حد (رکن) کو شریک کرنا ہو۔ جس میں رتبۂ وصایت و امامت کی حیثیت سے آنحضرت مستودع اور مولانا علی مستقر سمجھے گئے ہوں۔ جس میں آنحضرت صلعم کے بعد ایک اور ساتواں رسول پیدا ہو گیا ہو۔ جس میں انبیاء جن میں آنحضرت بھی شامل ہیں گنہگار اور صرف ائمہ جو آپ کی نسل سے ہوں معصوم سمجھے گئے ہوں۔ جس میں مولانا علی رسول اللہ کی زندگی تک آپ کی رسالت میں شریک ہوں۔ جس میں مولانا علی اور ائمہ رسول اللہ سے چار درجے افضل مانے گئے ہوں۔ جس میں مولانا علی نفس اللہ، معبود الملائکہ اور غافر خطیئۃ الرسول سمجھے گئے ہوں۔ جس میں آنحضرت کی اذان کے پہلے کلمہ ''اشھد ان محمد رسول اللہ'' سے مولانا محمد بن اسماعیل کی اور دوسرے کلمہ '' اشھد ان محمداً رسول

اللہ" سے جمہور کے دوسرے امام مولانا محمد القائم بن مولانا عبداللہ المہدی کی رسالت کی شہادت مراد ہو۔ جس میں مومنین کی اذان کے پہلے کلمے "اشھد ان محمداً رسول اللہ" سے آنحضرت صلعم اور دوسرے کلمے "اشھد ان محمداً رسول اللہ" سے ساتویں امام مولانا محمد بن اسمٰعیل کی رسالت کی طرف اشارہ ہو۔ جس میں قرآنِ مجید، تورات اور انجیل کی طرح ایک تحریف شدہ کتاب سمجھی گئی ہو۔ جس میں شریعتِ محمدی کے ظاہر کی توہین ہی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے ۱۳۴۳ھ کے بعد سے اسے معطل کر دیا ہو۔ جس کی بنیاد باطینت اور رازداری پر ہو۔ جس میں باوجود اس دعوے کے کہ ہم اہلِ اتفاق ہیں کیونکہ ایک ہی امام معصوم سے ہمارے علوم ماخوذ ہیں جس نے اپنی سیاست وحکومت برقرار رکھنے کے لیے تقیہ اختیار کیا ہو اور مختلف مواقع پر مختلف تعلیمیں دی ہوں۔ جس کی تاویل کے اصول ہمارے اذہان کی اختراع ہوں جس کو ائمہ طاہرین کے علم لدنی سے کوئی تعلق نہ ہو۔ جس کی حقیقت کے چند مسائل جو جدید افلاطونی، ایرانی اور ہندی نظریات سے لیے گئے ہوں غلط ثابت ہوئے ہوں۔ جس کے دس حدود یعنی ارکانِ دعوت میں "رومن کیتھولک چرچ" کے نظام کی تقلید کی گئی ہو۔ جس میں حدود علویہ یعنی دس عقول اور حدود سفلیہ یعنی دس دعوت کے ارکان کے واسطے کے بغیر خدا تک پہنچنا یا نجات حاصل کرنا ناممکن ہو۔ جس میں امام محرمات اور فواحش کے مرتکب ہونے پر بھی امام باقی رہتا ہو۔ جس میں امام کی تعظیم وتکریم میں سجدہ غیر منکر سمجھا گیا ہو۔ جس میں ہم اپنے آپ کو بجائے عبداللہ لکھنے کے "عبدالمستنصر" یا عبد سیدنا ومولانا لکھتے ہوں۔ اور جس میں باوجود اس دعوے کے کہ ہر زمانے میں تبلیغ رسالت، ہدایت خلق، تقسیم زکوٰہ، اقامتِ حدود وغیرہ کے لیے ایک رسول کا سا معصوم امام ہونا ضروری ہے۔ امام کو غائب ہو کر تقریباً آٹھ سو سال ہو چکے ہوں اور اب دوسرے امام یعنی مولانا قائم القیامہ کے ظاہر ہونے کے لیے تقریباً ایک ہزار سال باقی ہیں۔ مخفی مبارکہ امام الزماں کی غیبت کے زمانہ میں نہ ہم حدود قائم کر سکتے ہیں

نہ جمعہ اور عیدین منا سکتے ہیں۔ دعاۃ مطلقین کی قائم مقامی پر مفصل بحث گزر چکی ہے۔ اگر ٹھنڈے دل سے ہمارے بھائی اسلام کی روشنی میں ان عقائد پر غور فرمائیں گے تو حقیقت حال ان پر منکشف ہو جائے گی۔"[1]

معتزلہ بھی اسی سلسلے کی کڑی تھے۔ اس فرقہ نے اسلام کے مسلمہ عقائد سے چھیڑ چھاڑ کر کے مسلم معاشرہ میں ہیجان پیدا کیا۔ اس فرقہ کی انفرادیت الٰہیات میں وحدت اور اخلاقیات میں عدل تھی اور ان کا عدل کا تصور بھی اتنا ہمہ گیر تھا کہ قدرتِ خداوندی کو بھی عدل کے لوازم کے ماتحت رکھا گیا تھا۔ وحی اور قرآن کے متعلق ان کا عقیدہ تھا کہ یہ غیر فانی، غیر مخلوق اور خطا سے بری کلام نہیں ہے۔ وہ ایک ایسے ترقی پذیر الہام کے قائل تھے جو انسان کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کو پورا کرتا رہے۔ مذہب کو علم کلام کے حوالے کر دینے والے فرقۂ معتزلہ کے بارے میں یہ جاننا دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ اس کا بانی واصل بن عطا مشہور صوفی حسن بصریؒ کا شاگرد تھا اور ان سے الگ ہو کر اس نے گوشہ نشین درویشوں کی ایک جماعت منظم کی تھی جس پر بتدریج ان لوگوں نے غلبہ حاصل کر لیا تھا جو عقل کو مذہبی علوم و معارف کا اصل سرچشمہ سمجھتے تھے۔ انہوں نے ہی سب سے پہلے مذہبی مباحث میں فلسفہ کا استعمال کیا تھا۔ خدا کی ماہیئت کیا ہے؟ خدا سے انسان کا تعلق کس نوعیت کا ہے؟ اور روح اور خدا سے متعلق انسان کے علم کی کیا حیثیت ہے؟ جیسے سوالات یا مسائل و مباحث ان کے لیے سب سے زیادہ قابل توجہ تھے۔ معتزلہ کے خلاف محدثین اور فقہاء کی ایک جماعت تو پہلے ہی سے سرگرم تھی، ابوالحسن الاشعریؒ نے ان سے علیحدگی اختیار کر کے ایک ایسی جماعت کی بنیاد ڈالی جس کا عقیدہ عقلیت کے حامیوں (معتزلہ) اور مذہب تشبیہہ و تاویل کے پیروؤں (باطنیوں، اسمٰعیلیوں) کے بین بین تھا۔ انسان کے مقسوم اور طرزِ عمل کے بارے میں وہ خدا کی مرضی، حضور خاتم النبیین ﷺ کی شفاعت اور اپنی کوششوں کے قائل تھے۔

الاشعری (م ۹۳۱ء) کے سو سال بعد باقیلانی (۱۰۱۲ء) نے ان کے خیالات کو اور زیادہ واضح طور پر پیش کیا لیکن اس کی تکمیل اس کے بھی سو سال بعد امام غزالی (۱۰۹۷ء تا ۱۲۲۲ء) نے کی جنہیں دنیائے اسلام بجا طور پر "حجۃ الاسلام" کہتی ہے۔ آپ نے اس وقت مسند تدریس کو خیر باد کہہ

۱۔ ڈاکٹر زاہد علی۔ ہمارے اسمٰعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام۔ حیدر آباد دکن ۱۹۵۴ء، ص ۵۔۶۳۳

کر طلب علم وصداقت کے لیے مجاہدہ اور مراقبہ کرنے کا فیصلہ کیا جب آپ کی شہرت بام عروج پر تھی۔ یہ وہ دور تھا جب چار قسم کے لوگ علم وحقیقت سے بہرہ ور ہونے کے مدعی تھے۔ ان میں متکلمین خود کو صاحب رائے اور صاحب نظر سمجھتے تھے۔ باطنی امام معصوم کی رہنمائی اور بہت زیادہ علم رکھنے کے مدعی تھے۔ فلسفی، منطق و برہان کو مذہب میں آخری سند تسلیم کرتے تھے اور صوفیہ کشف ومشاہدہ کی ضرورت واہمیت واضح کرنے میں غلو کرتے تھے۔

امام غزالیؒ نے چاروں کے خیالات کا مطالعہ کرنے کے بعد فلسفہ اور علم کلام کو مذہب میں حکم یا سند ماننے سے انکار کردیا اور تصوف کے سلسلہ میں رائے دی کہ اس کے لیے علم اور عمل دونوں ضروری ہیں کیونکہ نفس کو علائق دنیا سے آزاد کرنے کے باوجود قلب کو ذکر الٰہی سے معمور کیے بغیر صوفی نہیں بنا جاسکتا۔ اس کے علاوہ انہوں نے پیشرو صوفیہ کی کتابوں کے مطالعے سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا کہ یہ حضرات جس احساس کی تکمیل کی تلقین کرتے ہیں وہ صرف حصول علم سے ممکن نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ذوق حال اور تغیر صفات بھی ضروری ہے کیونکہ زہد کی حقیقت اور اس کے اسباب وشرائط کا علم حاصل کرنے اور خود حالتِ زہد میں ہونے یا دنیاوی معاملات سے اجتناب برتنے میں بہت فرق ہے۔

اسی احساس نے جامع مسجد دمشق کے مغربی مینار میں انہیں ۹ ر برس تک معتکف رہنے کی تحریک دلائی اور اس دوران جو معارف ان پر منکشف ہوئے، ان کا ادراک حصار عقل سے باہر ہے۔ امام غزالی کا دور وہ دور تھا جس میں نوفلاطونی، ایرانی اور ہندی رجحانات کی آمیزش سے تصوف ایک پیچیدہ چیز بن چکا تھا جس کے اثرات عقائد پر بھی مرتب ہوئے تھے اور اعمال پر بھی۔ یہ امام غزالی کے علمی تبحر، روحانی کمال، فکری شجاعت اور شخصی روحانی تجربات تھے جنہوں نے اس کی کایا پلٹ کر رکھ دی۔ ان سے پہلے تصوف کا غالب رجحان محبت تھا اور صوفیہ خدا سے محبت کے نام پر فرائض و واجبات بھی ترک کردیتے تھے۔ امام غزالیؒ نے حسن بصریؒ کے طریقے کو اختیار کرتے ہوئے ان کے دلوں میں خشیت الٰہی اور فرائض وواجبات کی پابندی کی شمع روشن کی۔ آپ نے اصرار کیا کہ نماز محض جسمانی حرکات سے عبارت نہیں ہے بلکہ اس کے لیے قلب کا خشوع بھی ضروری ہے اور تصوف و

طریقت کا اصل مقصود یہی خشوع ہے۔

امام قشیریؒ نے متصوفانہ فکر کو نئی تعبیر عطا کرتے ہوئے درمیانی وسیلوں سے اس میں تخلیق کا نوفلاطونی تصور داخل کیا اور اس طرح یہ خیال کہ خدا ماورائے ادراک بھی ہے اور محیط کل بھی، نشو ونما پانے لگا۔ اس کے تین بنیادی نکات ہیں۔ ایک تو یہ کہ بنیادی حقیقت صرف ایک ہے، دوسرے یہ کہ وہ غیر مشخص ہے اور تیسرے یہ کہ وہ بنیادی حقیقت ایک ایسی حالت کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم سے حاصل ہوتی ہے جو ما فوق الحس ہے۔ اس نظریہ سے اس نظریہ کو بھی تقویت حاصل ہوئی کہ وجود صرف ایک ہے۔

صوفیہ کے کئی اور مکاتیب خیال بھی ہیں لیکن ان میں دو زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ پہلے کے علمبردار و مبلغ شیخ شہاب الدین سہروردی (م ۱۲۳۴ء) ہیں جو حقیقت حق کو نور اور اس کے علاوہ ہر چیز کو خیال سمجھتے ہیں۔ وہ سلسلۂ سہروردیہ کے بانی اور اپنے عہد میں بغداد کے شیخ الشیوخ تھے لیکن بعد میں قاضیوں کے فتوے کے سبب انہیں پھانسی دے دی گئی تھی۔ 'حکمت الاشراق' یعنی نورانی فلسفہ پر انہوں نے کئی کتابیں لکھی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ سارے وجود کا بنیادی اصول نور (نور القاہر) ہے جس کی اصل ایک لافانی تجلی ہے جو بالذات اور ناقابل تشریح ہے۔ غیر نور اس کی نفی ہے مگر اس کے ظہور کے لیے ضروری ہے۔ نور ہی وجود کا منبع ہے اس کی تابانی کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی کی کوئی شکل یا حد ہے نہ ہی یہ کسی مادہ کی صفت ہے۔ اس کا جوہر شعور اور علم ہے۔ اس کے برعکس یا بعید انفرادی ذہن ہے جس کی شکل بھی ہے اور شعور بننے کی صلاحیت بھی۔ یہ اتفاقی ہے۔ مجرد نور کا عکس ہے اور اسی پر موقوف ہے۔

انسانی روح مجرد تجلی کا سب سے اعلیٰ وارفع مسکن ہے۔ یہ تجلی حیوانی روح کے ذریعہ سے انسان کے جسم میں داخل ہوتی ہے۔ حیوانی روح نور اور غیر نور کے درمیان ہے جب کہ انسانی جسم غیر نور ہے۔ اس لیے انسانی روح ہیئت اور غیر نور کی دنیا سے کامل آزادی حاصل کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ تجلی کی خواہاں رہتی ہے جس کی تکمیل علم اور عمل سے ہوتی ہے۔ انسانی روح کا میلان ہمیشہ ترقی کی طرف رہتا ہے جو مکمل تجلی کے حصول اور بالآخر اس میں جذب ہو جانے کے لیے مسلسل

کوشاں رہتی ہے۔ان کی روحانی منزل مقصود کے متعلق ان کا موقف ہے کہ یہ روشنی نور ہے جو زہد سے حاصل ہوتی ہے اور زہد کی راہ میں پہلی منزل ''میں'' کی ہے یعنی خودی یا اپنے ہونے کا احساس۔

دوسری منزل ''تو نہیں ہے'' کی ہے یعنی خودی کا مکمل جذب ہو جانا

تیسری منزل ''میں نہیں ہوں'' کی ہے جو دوسری منزل کا رد عمل ہے۔

چوتھی منزل ''تو ہے'' کی ہے۔جس میں انسان صرف خدا کا ہو کر رہ جاتا ہے یعنی پوری طرح خود سپردگی کر دیتا ہے۔

پانچویں منزل ''میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے'' کی ہے جس میں ظاہر و باطن کا احساس اور کائناتی شعور سرے سے ختم ہو جاتا ہے۔

دوسرے مکتبِ خیال کے بانی محی الدین ابن عربی (م ۱۲۴۱ء) ہیں جن کے فلسفہ کا حاصل یہ ہے کہ خدا کا تعلق مظاہر سے ایسا ہی ہے جیسا کہ روح کا جسم سے۔ان کے نزدیک انسان اور فطرت دونوں ایسے آئینے ہیں جس کی نس نس اور ذرہ ذرہ میں خدا خود ظاہر ہوتا ہے مگر سوائے ان لوگوں کی فہم کے ہر شخص کی فہم سے پوشیدہ رہتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کائنات اسی کی شکل اور ذات ہے۔ان کے نزدیک معرفت خداوندی کا حصول ہی انسان کا منتہیٰ ہے۔اس لیے کہ جب تک جسم موجود ہے خدا سے کامل اتحاد ممکن نہیں ہے۔علم ایمان اور استغراق سے حاصل ہوتا ہے جس میں استدلال اور فکر کی قوت سلب کر لی جاتی ہے۔ابن العربی کے تقریباً ڈیڑھ سو برس بعد عبدالکریم جیلی (م ۱۴۰۶ء) نے ابن عربی کی کتاب کی تفسیر لکھی مگر یہ تفسیر پر اسرار مسائل سے بھری ہوئی ہے۔

مختصر یہ کہ الاشعریؒ الغزالیؒ القشیریؒ اور ابن العربیؒ نے اس حلقہ کا خاتمہ کر دیا جس نے عقل کو مذہب کا حکم بنا دیا تھا لیکن اس حلقہ کے باہر بعض فرقوں نیز شاعروں، سائنس دانوں اور فلسفیانہ موشگافیوں میں محو رہنے والے ذہنوں میں لاادریت، دہریت اور فلسفہ کے بوئے ہوئے تشکیک کے بیج نئے نئے برگ و بار لاتے رہے۔

شاعر ابوتمام (۸۴۶ء) اور متنبی (۹۶۵ء) پر لاادری ہونے کا شبہ کیا جاتا ہے۔ابوالعلا معریٰ (۱۰۵۷ء) اور عمر خیام (م ۱۱۳۱ء) کے لاادری ہونے کے بارے میں کافی شواہد موجود ہیں۔

جاحظ (۸۶۹ء) نے شروع کے لاادریوں کے نام گنائے ہیں، طبری (م ۹۲۳ء) نے ان کے اصول وعقائد کا ذکر کیا ہے اور ابن حزم (۱۰۶۴ء) اور الغزالی (م ۱۱۱۲ء) نے ان کے خیالات کے اعتبار سے انہیں مختلف گروہوں میں تقسیم کیا ہے۔ معری تناسخ کا قائل تھا اور دودھ، چمڑا، شہد سے پرہیز کرتا تھا۔ اس کے دیوان کے مترجم ہنری بیرلین نے لکھا ہے کہ وہ اپنے زمانہ کی سیاست سے بھی کبیدہ خاطر تھا اور مذہب سے بھی۔ بدھ کے فلسفہ سے متاثر تھا اس لیے ترک و تجرد کا پیرو تھا اور نفس کشی کر کے درویشوں کی مانند زندگی بسر کرتا تھا۔ فارابی (۹۵۰ء)، ابن سینا (۱۰۳۶ء)، ابن طفیل (۱۱۸۵ء) اور ابن رشد (۱۱۹۸ء) کے مابعد الطبیعاتی اصول بھی بیشتر یونانی فلسفہ پر مبنی تھے مگر ان میں ایرانی اور ہندوستانی اثرات بھی سرایت کر چکے تھے۔ ایرانیوں کے قومی احساسات اور سیاسی مقاصد کو عقیدہ و مذہب بنا کر تحریک کی شکل دینے کی کوشش کی گئی جس سے بہت سے ایسے عقائد اور معمولات اسلام سے منسوب ہو گئے جو قرآن و سنت کی تعلیمات کے لیے اجنبی تھے۔ مثال کے طور پر شعوبی تحریک، کو ایرانی مورخین، ایرانی قوم پرستوں کی تحریک لکھتے رہے ہیں جس کی ابتداء عربوں کی قبائلی عصبیت اور مفتوحہ علاقوں کے لوگوں کو "مولیٰ" کہے جانے کے ردعمل کے طور پر ہوئی تھی لیکن ایرانی عالم سعید نفیسی نے اس تحریک کے بارے میں جو انکشافات کیے ہیں وہ ان کے پیشروؤں سے نہ صرف مختلف ہیں بلکہ حیرت میں مبتلا کر دینے والے ہیں۔ انہوں نے "اصحاب الزنج" اور "قرامطہ" کے بانیوں کو ایرانی بتلاتے ہوئے پہلے تو یہ اطلاع دی ہے کہ "شعوبی تحریک" ایرانی تصوف کی شکل میں منتہی ہوئی۔[1] اور پھر یہ اعتراف کر کے چونکا دیا ہے کہ ایرانیوں نے ظہور اسلام سے پہلے کے اپنے عقائد ترک نہیں کیے تھے اور ان کا تصوف بھی اسی تحریک کا پروردہ تھا۔ خصوصاً شعوبیت کے نام سے انہوں نے جس تحریک کو اہمیت دی وہ عرب مخالف تو تھی ہی اسلام مخالف بھی تھی اور اس کا مقصد اسلام کے ان افکار و اعمال کو ایرانیوں کے دلوں سے اکھاڑ پھینکنا تھا جس کی جڑیں مضبوطی سے پیوست تھیں۔[2] اپنی بات کو اور زیادہ واضح کرنے کے لیے انہوں نے تصوف کو تین خانوں اور علاقوں میں تقسیم کرنے کے علاوہ ہر علاقے کے تصوف کی خاصیت اور اس کو متاثر کرنے والے مذاہب وعقائد کی بھی نشاندہی کی ہے۔

۱۔ کبیر احمد جائسی ایرانی تصوف علی گڑھ ۱۹۹۱ء ص ۲۷

۲۔ کبیر احمد جائسی ایرانی تصوف علی گڑھ ۱۹۹۱ء ص ۱۱

انہی کے لفظوں میں:

''تصوف کو تین شاخوں اور تین علاقوں میں تقسیم کرنا چاہیے۔ عراق اور جزیرہ (وہ سرزمین جو دجلہ اور فرات کے درمیان واقع ہے) کا تصوف جو نستوری نصرانیوں، یعقوبیوں، صائبیوں، مرقیوں (Marcoon) ابن دیصان اور ہرمس (Hermes) کی تعلیمات سے متاثر ہوا ہے۔ ایران اور ہندوستان کا تصوف جو ایرانی زردشت اور مانی اور ہندوستانی بودھ کی تعلیمات سے مستعار لیا گیا ہے اور مصر، شام، مغرب اور اندلس کا تصوف جو نوفلاطونیوں، یہودیوں، اسکندریائی فلسفیوں کی تعلیمات سے متاثر ہوا ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ ایرانی تصوف جس کو 'مشرقی تصوف' بھی کہا جاسکتا ہے، اس علاقے یعنی بلخ میں برگ و بار لایا جہاں اب بھی بدھ مت کے ماننے والے رہتے ہیں اور اگر (اس علاقے میں) مسلمانوں نے ان کو نابود بھی کر دیا ہے تب بھی وہاں ان کے آثار زندہ و پایندہ ہیں۔ ایرانی تصوف کے ابتدائی دور کے تین عظیم ترین پیشوا بلخ کے ہی رہنے والے تھے۔ ابوالحسن ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور (متوفی ۱۶۱ یا ۱۶۲ یا ۱۶۶ ھج) ابو علی شقیق بن ابراہیم بلخی (متوفی ۱۷۴ ھج) اور ابوعبدالرحمٰن حاتم بن عنوان اصم معروف بہ حاتم اصم (متوفی ۲۳۷ ھج)

(جو کچھ ہم نے کہا ہے) اس کے ثبوت کے لیے سب سے اہم دلیل ہمارے پاس یہ ہے کہ ایرانی تصوف میں مراحل سیر و سلوک کو ہر چیز پر اولیت حاصل ہے اور ہمارے تصوف کی جتنی بھی شاخیں ہیں ان میں یہ چیز ملتی ہے۔ بہت سی شاخوں میں یہ مراحل سات درجات پر مشتمل ہیں۔ یہ طریقہ مانوی طریقے کے بالکل مطابق اور بودھی طریقہ سے ذرا سا مختلف ہے۔''[1]

اس ضمن میں انہوں نے ''فنافی اللہ'' اور ایرانی تصورات کے ''اتحاد و حلول'' کے نظریات کو زردشتی تعلیمات کا حاصل ثابت کرنے کے علاوہ ایرانی تصوف میں ''محویت'' اور ''فنا'' کے تصورات کو

۱۔ کبیر احمد جائسی   ایرانی تصوف   علی گڑھ   ۱۹۹۱ء ص ۲۹

''نروان'' کا متبادل بتایا ہے جو بودھ مت کی اساس ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اپنے موقف کو واضح کرنے کے لیے انہوں نے جو مثالیں دی ہیں وہ سنائیؔ، عطارؔ اور جامیؔ وغیرہ کی شاعری سے حاصل کی گئی ہیں۔ عطارؔ اور جامیؔ ہی کے حوالے سے انہوں نے ابراہیم ادہم کے حالات لکھنے کے بعد گوتم بدھ کے حالات سے ان کا موازنہ کرتے ہوئے ایک متاخر ایرانی صوفی میر ابوالقاسم فندرسکی کی ایک کتاب ''جوگ باسسٹ'' کا حوالہ دیا ہے جو سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ کی گئی ہے اور نتیجہ یہ اخذ کیا گیا ہے کہ ایرانی تصوف میں ہندوستانی فکر و فلسفہ کے اجزاء شروع ہی سے شامل رہے ہیں۔

ایرانی تصوف کی وہ تشریح کسی اور نے نہیں کی ہے جو سعید نفیسی نے کی ہے اور انہوں نے خود ہی اس کے دو اسباب بھی بتائے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ایرانی صوفیہ در پردہ گفتگو کرتے رہے ہیں۔

''صوفیہ نے ہمیشہ در پردہ گفتگو کی ہے۔ ان کے پاس اس بات کے علاوہ اور کوئی چارہ بھی نہ تھا کہ وہ اپنی بیشتر باتوں کو اشاروں کنایوں، مرموز اصطلاحوں اور جس چیز کو وہ شطحیات کا نام دیتے ہیں، یعنی وہ چیز جو بظاہر تو پراگندہ اور بے ربط تعبیر معلوم ہوتی ہے مگر باطنی طور پر انتہائی دقیق، لطیف اور پر مغز تعبیرات کی حامل ہوتی ہے، کے ذریعے بیان کریں۔ وہ حقیقت جو بزرگان تصوف کے دلوں میں جاگزیں تھی ان کا بیان کرنا اس قدر دشوار تھا اور مصلحت وقت کے بھی خلاف تھا کہ ان میں کچھ لوگوں نے اس کام کے لیے اپنی زندگی وقف کردی اور کبھی کبھی دیوانے کے نام سے بھی موسوم ہوئے۔ ان کفر آمیز باتوں کا سب سے بہترین نمونہ منصور حلاج کی باتیں ''زبدالحقائق''، ''تمہیدات''، ''یزدان شناخت''، ''شکوی الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان'' اور ان کے ''مکاتیب'' میں مندرج عین القضاۃ ہمدانی کی باتیں، ''المحبوب''، ''قلب المنقلب''، ''سنجل الارواح'' میں سعید الدین حمویہ کی باتیں، ''رسالۃ القدس''، ''کتاب الانوار'' اور تفسیر ''عرائس'' میں مندرج روز بہان بقلی کی باتیں اور مولانا جلال الدین بلخی (مولانا روم) کی مثنوی کی بعض باتیں ہیں۔ ان ''شطاح'' صوفیہ میں سے بعض وہ لوگ جنہوں نے

در پردہ باتیں نہیں کہی ہیں، ان کی باتیں کبھی کبھی بہت روشن اور واضح ہوتی ہیں۔ خاص طور سے فارسی شعر میں انہوں نے اس طرح کی جو باتیں کہی ہیں وہ اس کا بہت دلچسپ نمونہ ہیں۔''[1]

اور دوسرے یہ کہ چونکہ مستشرقین رومی تمدن کے وارث و ترجمان ہیں اس لیے ہر علم و فن کو وہ اس کی عطا قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایرانی تصوف کو رومی اثرات کا نتیجہ ثابت کرنے کی ان کی کوشش بھی، ان کی اسی نفسیات کا حصہ ہے۔ اس سلسلہ میں حقیقت یہ ہے کہ ایرانی تصوف میں اگر ایسی باتیں شامل ہیں جو نوفلاطونیت، ہرمسیت، اسرائیلیت وغیرہ کے مشابہ ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان فلسفوں نے خود ایرانی تصوف سے استفادہ کرتے ہوئے اس کے بعض اجزاء کو اپنا لیا تھا۔ ایرانی تصوف نے ان نظامہائے افکار سے کوئی بات مستعار نہیں لی ہے۔[2]

تصوف کو رہبانیت قرار دینے کی مستشرقین کی کوششوں کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ عراق اور جزیرہ کے تصوف کے بارے میں تو یہ خیال درست ہوسکتا ہے، ایرانی تصوف کے بارے میں درست نہیں ہے۔ یہ خالص آریائی حکمت ہے اور اس کا سامی افکار سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ ایرانی تصوف ہے کیا؟ تو سعید نفیسی نے اس کا جو جواب دیا ہے اس کو تسلیم کر لینے کا مطلب ایرانی صوفیوں کو دین و شریعت سے منحرف تسلیم کر لینے کے مترادف ہوگا۔

''ایرانی تصوف کے سلسلے میں بنیادی نکتہ یہ ہے کہ ہمارا تصوف ہمیشہ سے ''طریقت'' رہا ہے۔ یعنی یہ ایک فلسفیانہ مسلک و مشرب تھا۔ ''شریعت'' مذہب یا دین نہیں۔ تصوف ہمیشہ سے مذہب سے بلند تر اور بالاتر ''حکمت عالی'' رہا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ مذاہب میں جو عبادتیں، فرائض اعمال اور اسی طرح کی فروعی چیزیں ہیں، تصوف میں نہیں تھیں اور ایرانی صوفیہ کسی قسم کی کوئی نماز، کوئی روزہ کوئی عبادت اپنے لیے مخصوص نہیں کرتے تھے۔ صرف یہی نہیں کہ ایرانی تصوف میں روحانیت اور رہبانیت Clericalism نہیں تھی

۱۔ کبیر احمد جائسی ایرانی تصوف علی گڑھ ۱۹۹۱ء ص ۳۲-۳۳

۲۔ کبیر احمد جائسی ایرانی تصوف علی گڑھ ۱۹۹۱ء ص ۳۴

اور ایرانی تصوف، قوم، نسل اور فرقہ کا بھی قائل نہیں رہا ہے بلکہ اپنی لیاقت یعنی طے مراحل سلوک و درجات کے ذریعہ پست ترین مرید بھی اپنے مرشد کے جانشین ہوسکتے تھے اور اس کے بھی اہل ہوسکتے تھے کہ ان کا مرشد کا خرقہ اور مسند ان کو ملے۔"[1]

اس سلسلہ میں انہوں نے ایک اور اہم بات کہی ہے، وہ یہ کہ ایرانیوں نے پانچویں صدی ہجری کے وسط تک شریعت اور طریقت کو ایک دوسرے سے مربوط یا ایک دوسرے میں پیوست نہیں کیا تھا۔[2] بعد میں مولانا جلال الدین بلخی (مولانا روم)، صدرالدین قوینوی، نعمت اللہ ولی اور مشہور شاعر عراقی نے محی الدین ابن عربی کے افکار کے کچھ حصوں کو قبول کر کے مغربی (شامی، مصری اور اندلسی) تصوف سے متاثر ہونے کا ثبوت دیا جس سے ایرانی تصوف نے دوسری جہت اختیار کرلی۔[3]

ان کے نزدیک بشمول قادریہ، ہندوستان میں رائج تصوف کے تمام سلسلے اصلاً ایرانی تصوف تھے جو بعد میں "افکار بے گانگاں" سے بوجھل ہوتے گئے۔ "افکار بے گانگاں" سے ان کی مراد شاید شریعت اور کتاب وسنت پر مبنی عقیدہ ہے علماء ومشائخ جس کی تبلیغ کرتے رہے ہیں کیونکہ ایرانیوں کے برعکس ہندوستانیوں کے لیے طریقت وتصوف کی اساس "شریعت" ہے۔ یہاں جس شیخ یا سلسلہ نے بھی "شریعت" کا انکار کیا ہے عوام وخواص نے اس کو مسترد کر دیا ہے۔ سعید نفیسی نے ایرانی تصوف کی جو خصوصیات بیان کی ہیں وہ ارتداد والحاد ہے۔ تصوف وطریقت نہیں، اس لیے اس کا برصغیر میں رائج سلسلوں کا اصل ہونا ممکن ہی نہیں ہے۔ ان سلسلوں کے مشائخ نے شریعت کی پابندی کرتے ہوئے پوری زندگی بسر کی ہے اور اسی کی دوسروں کو تلقین بھی کرتے رہے ہیں۔

لسان الحق مولانا شاہ تراب علی قلندرؒ نے تصوف وطریقت کی حقیقت ان لفظوں میں بیان کی ہے اور یہی دوسرے صوفیہ اور مشائخ کا بھی مذہب ومشرب ہے۔

"سالک کے لیے سلوک میں پہلا مرتبہ راہ شریعت ہے۔ شریعت کے صحیح شرائط کی پابندی کرنا چاہیے۔ جب اس معاملہ میں حتی الامکان کوشش کرے گا اور ہمت

۱۔ کبیر احمد جائسی ایرانی تصوف علی گڑھ ۱۹۹۳ء ص ۳۶

۲۔ کبیر احمد جائسی ایرانی تصوف علی گڑھ ۱۹۹۳ء ص ۷۲

۳۔ کبیر احمد جائسی ایرانی تصوف علی گڑھ ۱۹۹۳ء ص ۳۹

بلند رکھے گا تو شریعت کے ادا کرنے کی برکت سے اور بلند ہمتی کے ثمرہ سے طریقت اس پر ظاہر ہو جائے گی جو دل کا راستہ ہے۔ جب حقوق طریقت ادا کرتا رہے گا اور حوصلہ عالی رکھے گا تو اللہ تعالیٰ اس کے دل کی آنکھ کے سامنے سے پردے اٹھا دے گا اور حقیقت کے معنی اس پر ظاہر کر دے گا۔ شریعت سے مراد معاملات پر نگاہ رکھنا اور طریقت سے باطن کی صفائی کرنا ہے یعنی بری عادتوں سے علیٰحدگی مثلاً کپڑوں کو نجاست لگ جانے سے بچانا شریعت ہے اور دل کو کدورتِ بشریت سے بچانا طریقت ہے یا قبلہ کی طرف رخ رکھنا شریعت ہے اور حضرت حق کی طرف دل کو متوجہ کرنا طریقت ہے۔ انبیاء علیہم السلام اپنی امت کو اپنی تحقیق کے مطابق راستہ بتلاتے اور اسی کے لحاظ سے طریقت کے راستے پر چلاتے ہیں۔ اگر امتیوں میں سے کسی کی ہمت بلند ہو اور یہ چاہے کہ وہ حقائق تک پہنچے تو اسے طریقت کا راستہ اختیار کرنا چاہیے تا کہ عوام کے درجے سے نکل کر خاص لوگوں کے گروہ میں آ جائے۔ جب یہ معلوم ہو کہ مرتبے تین ہیں۔ ا۔ شریعت، ۲۔ طریقت، ۳۔ حقیقت، تو یہ بھی جان لینا چاہیے کہ آدمی تین چیزوں کا مجموعہ ہے۔ ا۔ نفس، ۲۔ دل، ۳۔ روح۔ تینوں کے واسطے ایک ایک راستہ رکھا گیا ہے۔ ا۔ نفس کے لیے شریعت، ۲۔ دل کے لیے طریقت، ۳۔ روح کے لیے حقیقت۔ مگر روح کو کوئی نہیں پہچان سکتا۔ سوائے اس کے جس کو اللہ چاہے اور حقیقت کا جاننا روح کا کام ہے جو عبارت اور اشارت میں نہیں آ سکتا۔ اگر کوئی چاہے کہ طریقت کا دروازہ اس پر کھول دیا جائے اور حقیقت کا حق اسے دکھلایا جائے تو اس سے کہنا چاہیے کہ شریعت کا حق ادا کرے اور امر و نہی کی حرمت اور پابندی کرے۔

کتاب ''اسرار المعانی'' میں ہے کہ شریعت سے آنحضرت ﷺ کے احکام اور اقوال، طریقت سے آپؐ کے افعال اور حقیقت سے آپ کے احوال مراد ہیں۔[1]

ا۔ مولانا شاہ مصطفیٰ حیدر قلندرؒ مطالیب رشیدی (اردو ترجمہ) کاکوروی، لکھنؤ ص ۵۔۴

فتوت و جوانمردی جو خالص ایرانی تخیل و تحریک تھی اور سعید نفیسی نے اس کا جو پس منظر پیش کیا ہے اس میں وہ ایک اور ہی نظام تصوف کی علمبردار معلوم ہوتی ہے۔ پروفیسر کبیر احمد جائسی نے سعید نفیسی کے حوالے سے اس کا جو اجمالی تعارف پیش کیا ہے اس سے بھی یہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ یہ تحریک تصوف نہیں کچھ اور تھی جس کا مقصد اسلام کی شکل بگاڑنا اور مسلمانوں کی حکومت و معاشرت کی بیخ کنی کرنا تھا۔

''ایرانی تصوف میں جو چیز ''جواں مردی'' کے نام سے موسوم ہے، عربوں نے اس کا ترجمہ ''فتوت'' کیا ہے۔ سعید نفیسی کا کہنا ہے کہ ایران میں جواں مردوں کی جماعت کی تشکیل، ایرانی سماج کی تاریخ کا ایک انتہائی نمایاں اور اہم باب ہے۔ ''جواں مردی'' کے آئین کی بنیاد ایرانی معاشرے میں ظہور اسلام سے پہلے رکھی جا چکی تھی۔ یہ جس زمانے کا ذکر ہے، اس زمانے کے ایرانی عوام طبقاتی امتیازات کے چلن سے نالاں ہو چکے تھے۔ وہ لوگ جو طبقاتی امتیازات سے محروم تھے اور اسی وجہ سے طرح طرح کے مصائب کا شکار تھے انہوں نے ایرانی تصوف کی اس تحریک کو لبیک کہا تا کہ وہ بھی آزاد انسانوں کی سی با شرف و با منزلت زندگی گزار سکیں۔ سعید نفیسی کے نزدیک ایرانی تصوف میں جواں مردی کا جو آئین (Constitution) ہے وہ مانویوں کے افکار سے بہت متاثر ہے۔ دوسری صدی ہجری کے وسط میں جب کہ ایران پر امویوں کی حکومت تھی۔ مشرقی ایران اور خاص طور سے خراسان اور سیستان کے عوام امویوں کی ''چیرہ دستیوں اور ملی تعصبات'' کے خلاف صف آرا ہوئے۔ جن لوگوں نے امویوں کی نسلی پالیسیوں کے خلاف عوامی بغاوت کی راہنمائی کی ان میں سے بیشتر لوگ ''جواں مرد'' تھے۔ اس سلسلے میں سعید نفیسی نے ابو مسلم خراسانی (۱۳۷ھ-۱۰۹ھ) کو سب سے عظیم ''جواں مرد'' قرار دیا ہے اور یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ جس کثرت سے لوگ ابو مسلم خراسانی کے گرد جمع ہو گئے تھے وہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ ایران میں

جواں مردی کی جڑیں نہ صرف مضبوط تھیں بلکہ صدیوں پرانی بھی تھیں۔

جب ایرانیوں کی مدد سے بنی عباس، امویوں کی حکومت کا خاتمہ کر کے خود تاج و تخت کے مالک بنے تو انہوں نے اپنے تمام وعدوں کو فراموش کر کے ایرانیوں کے سلسلے میں وہی روش اختیار کی جو امویوں کا شعار تھی۔ رفتہ رفتہ ایرانی عوام عباسیوں سے بھی برگشتہ ہونے لگے۔ عوام کی اس برگشتگی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ایک بار پھر مشرقی ایران کے جواں مرد عربوں کے خلاف صف آرا ہوئے اور برسوں تک ان سے لڑتے رہے۔ سعید نفیسی کے نزدیک ان ''جواں مردوں'' کی تحریک اور مسلسل جدوجہد کے نتیجے میں چونکہ عربوں کو مسلسل جانی اور مالی نقصان ہو رہا تھا، اس لیے عربوں نے ان کا نام ''عیّار'' رکھ دیا تھا کبھی کبھی ان ''جواں مردوں'' کو خارجیت کے اتہام سے بھی متہم کیا جاتا۔ عباسیوں کے نزدیک ہر وہ شخص جوان سے یا ان کے مذہبی مسلک سے اختلاف رکھتا بے دریغ خارجی قرار دے دیا جاتا۔

عباسیوں کے زمانۂ اقتدار میں ''عیّاروں'' اور ''خارجیوں'' نے مشرقی ایران میں متعدد بار بغاوتیں کیں، ان بغاوتوں میں سب سے زیادہ مشہور بغاوت وہ ہے جو سیستان میں حمزہ بن آذرک نے ۱۷۹ھ میں کی تھی۔ وہ چونتیس برسوں تک عباسیوں کے علی الرغم سیستان کا مالک بنا رہا اور ۲۱۳ھ میں قتل ہوا۔ اس کے قتل کے چالیس سال بعد صفاری خاندان ابھر کر سامنے آیا اور اس نے ایک آزاد حکومت قائم کی جو عربوں کے اقتدار پر ایک کاری ضرب کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان تاریخی حقائق کو پیش کرنے کے بعد سعید نفیسی نے ایرانی تصوف اور ''جواں مردوں'' کی تحریک کا جو سلسلہ جوڑا ہے وہ انہی کے الفاظ میں ....

ایران کے عظیم صوفیوں نے ہمیشہ تصوف کو خواص کے لیے اور جواں مردی کو عوام کے لیے مختص سمجھا اور وہ حضرات تصوف و جوانمردی دونوں ہی کی ترویج و اشاعت کرتے رہے۔ ایران کے تین بزرگ صوفی، ابو حامد احمد بن خضرویہ بلخی (متوفی ۲۴۰ء) ابو حفص عمر بن مسلم حداد نیشاپوری (متوفی ۲۶۵ ھج کے آس

پاس) اور ابوالحسن علی بن احمد بن سہل صوفی پوشنگی (متوفی ۳۸۴ ھج) جوانمردوں اور فتیوں کے سردار پہلے تھے۔"[۱]

تصوف کے علمبرداروں کے ایک خاص گروہ کے عقیدہ وعمل میں ہندوستانی فکر کے اجزاء تو دوسری صدی ہجری ہی سے شامل تھے، ہندوستان میں تصوف کی اشاعت ومقبولیت کے ساتھ اس میں مزید گرہیں پڑتی گئیں۔ اسی لیے سبع سنابل، مطالیب رشیدی اور سراج العوارف جیسی تصانیف میں جو ہندوستانی اصحاب سلسلہ میں بہت مقبول ہیں، عقیدہ کی اصلاح کو اولیت دی گئی ہے۔ ان کے مشمولات سے جہاں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کو تصنیف کرنے والے مشائخ کے زمانوں میں تصوف کے نام پر عوام میں ایسی باتیں پھیلا دی گئی تھیں جو نہ تصوف وطریقت کے مزاج سے میل کھاتی تھیں نہ کتاب وسنت کی تعلیمات سے، وہیں یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ صوفی وہی ہوسکتا ہے جو پیغمبر اعظم و آخر صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال کے مخلصانہ اتباع سے سر موانحراف نہ کرے۔

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ سینہ بہ سینہ چلی آرہی روایتوں، مرشد کے اشاروں اور اس قسم کے دوسرے مختلف بہانوں سے خانقاہوں اور خانقاہی حلقوں میں ایسی بہت سی باتیں رواج پاتی رہی ہیں جو کتاب وسنت اور خود متبع شریعت صوفیہ کی تعلیمات سے میل نہیں کھاتیں۔ ان کی سند پیش کرنا تو دور، تاویل بھی نہیں کی جاسکتی۔ اس سلسلہ میں تازہ ترین مثال یہ ہے کہ دیوہ (بارہ بنکی) میں حاجی وارث علی شاہؒ کی خانقاہ اور اس سلسلہ کے وابستگان نے "السلام علیکم" اور "وعلیکم السلام" کے بجائے "یا وارث" کہنا شروع کردیا ہے۔ ان کا یہ طرز عمل نہ صرف خلافِ سنت بلکہ سنت کو مٹانے کی جسارت ہے۔ دوسری خانقاہوں میں بھی ایسے اصحاب علم وفضل کی کمی ہوتی جارہی ہے جن کی سب سے بڑی کرامت "آدم گری" تھی۔ اب یہاں بیشتر ان لوگوں کا جلوہ ہے جن کا مقصد دنیا کمانا ہے اور اس کوشش میں وہ دین کی روح کو پامال کرنے سے بھی نہیں چوکتے۔

بہت سے ایسے سلسلے بھی رائج کردیے گئے ہیں جنھیں شیوخ طریقت نے تسلیم نہیں کیا تھا۔ سید علی ہجویریؒ نے ۱۲ر سلسلوں کا ذکر کرتے ہوئے ان میں سے دو سلسلوں کا شمار زندیقوں میں کیا تھا جو حلول واتحاد کا عقیدہ رکھتے تھے۔ "مداریہ" سلسلہ سوخت ہوچکا ہے مگر بعد والوں نے اس کو جاری

۱۔ کبیر احمد جائسی ایرانی تصوف علی گڑھ ۱۹۹۴ء ص ۲۔۸۰

رکھا ہے۔ حاجی وارث علی شاہؒ سے جو سلسلہ جوڑا جاتا ہے اس کی بھی کوئی اصل نہیں ہے کیونکہ حاجی صاحب ؒ مجذوب تھے انہوں نے کسی کو اپنا خلیفہ بنایا ہی نہیں تھا۔ ان کے نام پر اس سلسلہ کا اجراء بعد کے لوگوں نے کیا جو اصحاب سلسلہ کے لیے قابل قبول نہیں ہے۔

روحانی اشغال، دعوات اور عملیات میں بھی ایسی بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں جن کی اساس 'یوگ' اور ہندو و بدھ مذاہب کے معمولات پر ہیں۔ اس کی سب سے اہم مثال شیخ محمد غوث گوالیاریؒ ہیں جنہوں نے صوفیہ کے اعمال و مجاہدات میں یوگا سے پورا پورا فائدہ اٹھایا تھا۔ سنسکرت کی ایک کتاب ''امرت کنڈ'' کا انہوں نے ''بحرالحیات'' کے نام سے ترجمہ بھی کیا تھا۔ ایسی کئی دوسری مثالیں بھی موجود ہیں۔ خانقاہی معمولات و رسوم پر تو کثرت سے مقامی اثرات مرتب ہوتے رہے ہیں۔ اس لیے پروفیسر آربیری نے تمام علاقوں کے تصوف میں غیر معمولی قوت فکر کی جولانی اور مختلف علاقوں کے مذاہب میں پہلے سے موجود سریت کی پیدا کی ہوئی پیچیدگی کو محسوس کرتے ہوئے بجا طور پر نتیجہ اخذ کیا تھا کہ تصوف تھوڑا بہت عیسائی، یہودی، نوفلاطونی، زردشتی اور بدھ کے مذہب سے متاثر ہے کیونکہ جن مقامات پر اسلام اور تصوف کی ابتداء ہوئی وہاں پہلے نہ صرف کئی اعتقاد پروان چڑھ چکے تھے بلکہ ہر عقیدے کی اپنی سریت بھی تھی۔ لیکن اس کے آگے انہوں نے یہ وضاحت بھی کر دی ہے کہ اگر تصوف کو سب سے علیحدہ رکھتے ہوئے اس کو اسلام کا محض ایک پہلو قرار دیں اور ان تمام عناصر کو جو اگرچہ یقینی طور پر اس کی نشوونما میں حصہ لیتے رہے ہیں، معدوم سمجھیں تو اس کی ایک الگ تصویر سامنے آتی ہے جو کسی واحد مذہب کے عقیدے کی پیداوار ہے۔

پروفیسر آربیری کا آخری جملہ بہت اہم ہے۔ ذہنی خلجان کے سبب جس حقیقت کو انہوں نے محسوس تو کیا ہے مگر بیان کرنے میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوئے ہیں وہ حقیقت یہ ہے کہ تصوف و طریقت جو تزکیہ و احسان کا دوسرا نام ہے اور حضور رسالت مآب ﷺ کے اوصاف و فرائض میں شامل ہے، وہ ہر دور میں باقی رہا ہے مگر اس کے متوازی متصوفین اور بقول علی ہجویریؒ کے 'اصحاب فضول' کا سلسلہ بھی چلتا رہا ہے جس کی اپنی ''سریت'' اور دنیاوی غرض تھی۔ اس کا تصوف، طریقت یا تزکیہ و احسان سے کوئی تعلق نہیں تھا مگر سادہ لوح عوام اس کو بھی غلطی سے تصوف ہی سمجھتے رہے ہیں۔

تصوف وطریقت، تزکیہ واحسان کے متوازی سریت کی لہر ہمیشہ موجود رہی ہے۔جس کا منطقی نتیجہ مذہبی انارکی اور نئے نئے فرقوں کی تشکیل ہے۔اس کے علاوہ مذہب وتصوف میں شامل ہوکر بھی اس نے بڑے فتنے جگائے ہیں۔علماء ومشائخ کے فتووں اور صوفیہ کی اصلاحی کوششوں میں اس کے خدوخال دیکھے جاسکتے ہیں۔ان کی بہت سی کتابیں متصوفین اور دوسرے گندم نما جوفروشوں کی رد میں لکھی گئی ہیں۔البتہ ثقافت اور شعروادب میں، سریت نے جوگل کھلائے ہیں ان پر نہ صرف یہ کہ خاطر خواہ توجہ نہیں دی گئی ہے بلکہ علماء ومشائخ بھی ان پر سر دھنتے رہے ہیں شاید اس لیے کہ

☆اول تو کفر آمیز کلمات صرف شاعروں اور صوفیوں سے منسوب نہیں ہیں علماء کی تخلیقات میں بھی اس قسم کی مثالیں موجود ہیں اور پھر کفر آمیز کلمات پر استعاروں اور کنایوں کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔

☆دوم یہ کہ تصوف کے قائلین اور ناقدین تصوف اور سریت میں واضح لکیر کھینچنے سے قاصر رہے ہیں۔جس نے قبول کی راہ اختیار کی ہے اس نے تصوف کے نام پر ان باتوں کو بھی قبول کرلیا ہے جو باتیں خود تصوف کے لیے ناقابل قبول ہیں اور جس نے رد کی روش اختیار کی ہے تو روح مذہب کو بھی محض اس لیے رد کرتا چلا گیا ہے کہ وہ تصوف کی زبان میں بیان کی گئی ہے اور

سوم یہ کہ تصوف کا الگ الگ علاقوں کے تاریخی اور قدیم مذہبی عقیدوں کے پس منظر میں تجزیہ کرنے اور دین کو نیم مذہبی داستانوں اور خوش خیالی کی تراشی ہوئی پناہ گاہوں سے الگ کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ مسلمانوں کے عقیدے کو توہم اور جماعت کو انتشار سے دوچار ہونا پڑا ہے۔

☆☆☆

چوتھا باب

تنقیدی اور تقابلی مطالعہ

تصوف اور بھکتی

صوفیوں، سنتوں، راہبوں اور درویشوں کے دنیا اور اہلِ دنیا سے رشتوں اور رویوں میں ظاہری مشابہتوں یا مقامی مزاج و ماحول کے زیر اثر ان کی بدلتی صورتوں کے سبب تصوف، سرّیت اور اس قسم کے دوسرے رجحانات کو ایک سمجھنے کا مغالطہ بہت عام ہے۔ ہندوستان کے پس منظر میں تصوف اور بھکتی کو ایک ثابت کرنے کی شعوری کوششیں بھی ہوتی رہی ہیں اور لاشعوری طور پر بھی بعض صوفیوں اور بھکتوں نے ایک دوسرے کے مذہب سے متاثر ہونے کے شواہد فراہم کیے ہیں۔ اس سے انکار کی گنجائش بھی نہیں ہے کہ مسلم صوفیہ نے ہندوستانی طرزِ فکر اور طریقۂ حیات سے اور سنتوں نے اسلام کے توانا عقیدۂ توحید اور اصول مساوات سے بہت کچھ حاصل کیا ہے۔ دونوں ہی مخلوقِ خدا کی دلجوئی یا خدمت میں مذہب کی بنیاد پر تفریق کیے جانے کے خلاف تھے۔ دونوں ہی سورج، دریا اور درخت کی طرح مذہب اور ذات پوچھے بغیر سب کو روشنی، پانی اور چھاؤں دیے جانے کے طلبگار اور اپنی طلب کا عملی نمونہ تھے۔ اس کے باوجود اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ تصوف اور بھکتی کا مذہبی اور اعتقادی پس منظر الگ الگ ہے۔ بھکتی ایک شخصی خدا کی عبادت سے عبارت ہے اس لیے جنہوں نے شخصی خدا کی پرستش سے انکار کیا ہے، (نرگن) انہوں نے بھی گرو میں الوہی صفات تلاش کر لی ہیں جبکہ تصوف میں شخصی خدا کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ لہٰذا تصوف اور بھکتی کو ایک نہیں کہا جاسکتا۔ دونوں کو ایک سمجھنے یا ان دونوں لفظوں کے اعتقادی اور مذہبی پس منظر کو نظر انداز کرنے

کے سبب ڈاکٹر رادھا کرشنن جیسے عالم فاضل شخص کو بھی مغالطہ ہوا ہے اور انہوں نے خدا کے انسان کی رگِ جاں سے بھی قریب ہونے کی بات کو رسولِ خدا سے منسوب کرتے ہوئے ایسے معانی پہنا دیے ہیں جو اسلام کے عقیدۂ توحید کے منافی ہیں:

"۔۔۔جب ہندو انتر آتما کی بات کرتے ہیں اور بدھ دھرم والے خود بدھ کی بلندی تک پہنچنے کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں اور یہودی یہ اقرار کرتے ہیں کہ انسانی روح خدا کا چراغ ہے اور جب عیسائی یہ اعلان کرتے ہیں کہ خدا کی بادشاہت تمہارے وجود کے اندر ہی ہے، کیا تمہیں یہ نہیں معلوم کہ معبدِ خداوندی اور روحِ خداوندی تمہارے سینے میں ہے اور جب پیغمبرِ اسلام ﷺ یہ فرماتے ہیں کہ خدا ہماری رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب ہے تو یہ سب مختلف طریقوں سے ایک ہی بات کہتے ہیں اور وہ یہ کہ الوہیت کوئی بیرونی جابرانہ طاقت نہیں ہے۔ خدا کوئی سلطان نہیں ہے بلکہ وہ روحانی اور اندرونی ماحول ہے جو خودی میں پیوست ہے۔ یہ اندرونی روشنی انتر جیوتی ہے۔ ہم سب الوہیت کی چنگاریاں ہیں اور خدا کے ساتھ خدا کی طرح تخلیق کے عمل میں مصروف ہیں اور ہمارا فرض ہے کہ ہم حالات کے مقابلے میں جدوجہد کریں تا کہ بدی اور ناانصافی اور نابرابری کو ختم کر کے انسانی زندگی کے معیار کو بلند کریں۔"[1]

قرآن حکیم میں رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب ہونے کا اعلان خدا کا اعلان ہے۔ اس کو رسولِ خدا سے منسوب کرنا لاعلمی کے سبب بھی ہو سکتا ہے اور اس خیال کے باعث بھی کہ قرآن کلام حق ہے مگر بنی نوع انسان تک رسول عربی کی ہی زبان سے پہنچا ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ عقیدہ بہر حال محلِ نظر ہے کہ الوہیت کوئی بیرونی طاقت نہیں ہے کیونکہ اسلام کے عقیدۂ توحید میں اللہ ظاہر بھی ہے باطن بھی ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ۔ اس کا خارجی وجود بھی ہے، قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَد۔۔۔ اور وہ زمین و آسمان کے ہر ذرہ سے عیاں ہونے والی ایک روشن حقیقت بھی ہے، اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ وہ عرش پر بھی جلوہ فرما ہے، ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ اور ہر جگہ ہمارے

۱۔ علی سردار جعفری۔ کبیر بانی دوسرا ایڈیشن نئی دہلی ۱۹۶۵ء ص ۳-۲۴۲

ساتھ بھی ہے وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ۔ وہ ایک ذات ہے حَیٌّ قَیُّوْم لیکن اس کی ذات جسمانیت اور مخلوق کے دوسرے تعینات سے پاک ہے۔ اس کی بہت سی صفات ہیں لیکن اللہ کی صفات انسانی صفات سے مشابہ نہیں ہیں۔ سب سے بڑی حقیقت ذاتِ حق ہے لیکن ذاتِ حق کی بنائی ہوئی مخلوقات بھی حق ہیں جو کسی نہ کسی فرض اور مقصد کو پورا کر رہی ہیں اور اگرچہ تمام صفات کا سرچشمہ ذاتِ حق ہی ہے مگر صفات کا اطلاق ذات پر کرنا لامحدود کو محدود کرنا ہے۔ اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ قرآن حکیم میں خدا کے رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب ہونے کی بات جن معنیٰ میں کہی گئی ہے بھکتی میں اس کا مفہوم اس سے مختلف ہے جس میں درونِ ذات اپنے خالق و مالک کا دیدار کرنے کا میلان نہ صرف مذہبی کتابوں اور عبادت کی پابندیوں سے گریز کی صورت اختیار کرتا گیا ہے بلکہ روحانی ریاضت کے نتیجے کو الہ یا الوہیت میں شرکت کا تجربہ تسلیم کر لیا گیا ہے۔ ہندوستان کے مقبول مذہب کے مطابق تو وہ تصور یا عقیدہ صحیح ہوسکتا ہے جو ڈاکٹر رادھا کرشنن نے پیش کیا ہے کیونکہ ان کے مذہبی فلسفے میں بڑی گنجائشیں ہیں اور ہندو مذہب بھی اگرچہ اصلاً توحید ہی کا علمبردار ہے لیکن اس کی فلسفیانہ تعبیرات میں بڑا تنوع ہے۔ اس میں دھرم بھی ایک ایسی جامع اصطلاح تسلیم کی گئی ہے جو انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تمام شعبوں پر محیط ہے اور مجموعی حیثیت سے انسانی زندگی کے ہر شعبے میں اچھے سے اچھے طریقِ عمل کا معیار مقرر کرتی ہے۔ اس میں کسی جاندار کی تمام فطری خصوصیات، مذہبی عقائد و اعمال، ویدک رسومات، اخلاقی اقدار، ذات پات، شخصی و عائلی زندگی کے اصول، رفاہ عام، عدم تشدد، نیکی اور فرائضِ منصبی کے تصورات نیز دیوانی و فوجداری کے قوانین شامل ہیں۔ ''دھرم'' کے مفہوم کے تعین میں انفرادیت پسندی اور اجتماعیت کے رجحانات میں کشمکش بھی رہی ہے۔ اس کشمکش کو دور کرنے کے لیے زندگی کے چار مقاصد تسلیم کیے گئے ہیں، دھرم یعنی اصولوں پر مبنی انفرادی اور اجتماعی زندگی، ارتھ یعنی دولت و طاقت کا حصول، کام یعنی زندگی کی نعمتوں سے تلذذ اور موکش یعنی آواگون اور کرم کے چکر سے نجات۔ موکش کو زندگی کا اعلیٰ ترین مقصد تسلیم کیا گیا ہے جو اصل ہستی میں خود کو فنا کر کے ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس مذہب میں یہ اصل ہستی حقیقتِ مطلقہ ہے، جس کو کائنات میں جاری و ساری مانا گیا ہے اس کے لیے کثرت آرائی عالم کی حقیقت، فریب ادراک (مایا) کے سوا کچھ نہیں ہے اشکال و اسماء بھی اس کے نزدیک اعتباری ہیں، حقیقی نہیں ہیں اور حقیقی وجود کا

اطلاق صرف حقیقتِ حق پر ہوتا ہے جو ہر جگہ اور ہر شئے میں ہے۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے اس عقیدہ کی فلسفیانہ اساس کو بہت عام فہم لفظوں میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے:

''اپنشدوں نے اصل ہستی حقیقتِ مطلقہ کو قرار دیا ہے اور اسے برہمہ کہا ہے جس تک عقل وادراک اور خیال وگمان کی رسائی نہیں۔ اس کا عرفان محدود ذہنی قوت سے نہیں بلکہ مذہبی وجدانی سطح پر ہو سکتا ہے۔ برہمہ ہر قسم کی صفات اور تعینات سے وراء الورا ہے۔ وہ موضوع کلی ہے۔ اس کے دو پہلو ہیں۔ موضوع اور معروض۔ ایک روح انسانی اور دوسرا روح کائنات ہے۔ پہلے کو آتما اور دوسرے کو برہما کہا گیا ہے۔ آتما نہ حواس میں ہے نہ شعور میں بلکہ یہ وہ شعورِ کلی ہے جو ہر فرد کے شعور میں کارفرما ہے۔ ایسے ہی برہما (روح کائنات) کی نوعیت مادی یا وجودی نہیں۔ آتما اور برہما دونوں کا منبع وماخذ موضوع کلی یعنی برہمہ ہے۔ چنانچہ عالم صور وظواہر میں ہر طرف برہمہ یعنی حقیقت کلی جاری وساری ہے جسے اپنشد نے ان دو مقولوں کی مدد سے سمجھایا ہے۔ ''آہم برہمہ اسمی'' (अहम) (میں برہمہ ہوں) اور تت توم اسی (तत्त्वमसि) (یہ سب تم ہو) یعنی ہستیِ مطلق اور انسان اور کائنات کے درمیان ایک ہی بنیادی رشتہ ہے۔ ان تینوں کا فرق جو ہمیں عالم رنگ و بو میں نظر آتا ہے محض اعتباری ہے، حقیقی نہیں۔ حقیقت ایک ہی ہے جو ہر جگہ اور ہر کہیں موجود ہے۔ سوائے اس کے سب فریب ادراک ہے۔''[۱]

اس وضاحت میں 'برہمہ' اور 'برہما' دو الگ الگ الفاظ قابلِ توجہ ہیں۔ ہندی تلفظ کے لحاظ سے پہلے لفظ میں ب ساکن، ر متحرک، ہ ساکن اور م ساکن ہیں اور اس کے معنی وہ ذاتِ حق ہے جو وراء الوراء ہے۔ دوسرے لفظ میں ب ساکن ر متحرک ہ ساکن اور م مشدّد ہے اور اس سے مراد ہندو تثلیث کا پہلا دیوتا ہے جس کو اتپادک (خالق) پرجاپتی، ودھاتا اور جگدیشور کے ناموں سے پکارا جاتا ہے حالانکہ وہ خود سے پیدا نہیں ہوا بلکہ اس تثلیث کے دوسرے دیوتا وشنو کی ناف سے پیدا ہوا ہے۔ تیسرا دیوتا مہیش ہے اور ان تینوں (تثلیث) کے توسط سے تخلیق، تخریب اور تخلیق نو کے فلسفے کو

۱۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ اردو غزل کے نظریاتی پہلو آج کل نئی دہلی نومبر ۲۰۰۳ء ص ۴

سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہائن رش زمر (Hein Rich Zimmer) نے اس فلسفہ کی جو تشریح کی ہے اس کے مطابق برہما ایک ایسا یوگی ہے جس کو انفس و آفاق کی تمام طاقتوں پر پورا پورا قابو حاصل ہے اور روحانی ریاضت سے دوسرا انسان بھی اس مقام پر فائز ہوسکتا ہے۔ لیکن اسلام کے عقیدۂ توحید میں الہ کے کوئی اور الہ پیدا کرنے یا کسی انسان کے روحانی ریاضت سے الوہیت میں شرکت کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے ڈاکٹر رادھا کرشنن کے کئی مذاہب کی تعلیمات کے پس منظر میں نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ کے بیان کردہ اس مفہوم کو قبول کرنا ممکن نہیں ہے جس میں خدا کو انتر جیوتی میں محدود کردیا گیا ہے۔

جمہور مفسرین کے نزدیک خدا کے رگِ جاں سے بھی قریب ہونے کا مطلب اس کا احاطۂ علمی ہے یعنی مالکِ کائنات انسان کے افعال واقوال کا ہی نہیں احوال کا بھی علم رکھتا ہے۔ ابن کثیر نے ایک اور معنی مراد لیا ہے۔ ان کے نزدیک نحن سے مراد اللہ کی ذات نہیں بلکہ وہ دو فرشتے ہیں جو انسان کے ساتھ ہر وقت لگے رہتے ہیں اور انسان کی جان سے اتنا باخبر ہوتے ہیں جتنا خود انسان بھی اپنی جان سے باخبر نہیں ہوتا۔ صوفیہ کے نزدیک البتہ یہ احاطۂ علمی یا قرب علمی ایک خاص قسم کا اتصال بھی ہے جس کی حقیقت وکیفیت تو کسی کو معلوم نہیں ہے لیکن اس کا وجود ہے۔ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ (سجدہ کرو اور ہمارے قریب ہوجاو) اسی قرب کی دلیل ہے۔ حضرت موسیٰ کا بنی اسرائیل سے اِنَّ مَعِیَ رَبِّیْ فرمانا یا حضور اکرم ﷺ کا یارِ غار حضرت ابوبکر صدیقؓ سے اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا فرمانا بھی قرب ہی کی دلیل ہے۔ اللہ کے مومن بندے عبادات کے ذریعہ جو قرب حاصل کرتے ہیں وہ اس قرب و اتصال سے الگ ہے جو اللہ تعالیٰ کو ہر مومن وغیر مومن کی جان کے ساتھ یکساں ہے۔ عبادت و ریاضت سے قرب الٰہی حاصل کرنے والوں کو اولیاء اللہ کہتے ہیں۔ دوسرے مذاہب میں بھی عبادت و ریاضت سے قربِ الٰہی حاصل کرنے کا تصور ہے مگر وہ تصور الوہیت میں شرکت کے تصور میں بدل گیا ہے۔ اسلام میں تقرب الٰہی کا تصور الوہیت میں شرکت کے ادنیٰ سے ادنیٰ احتمال و امکان سے بھی پاک ہے۔ انسان عبادت وریاضت سے اللہ کا جو قرب حاصل کرتا ہے اس سے اس کے مقام عبدیت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ عبدیت، الوہیت میں تبدیل نہیں ہوتی۔ اسلام نے جس کا عقیدہ ہے کہ تمام

انسان ایک ہی رب کے بندے اور ایک ہی باپ کی اولاد ہیں، جس نے آدمؑ کی اولاد کو قبائل کے دیوتاؤں کی پرستش سے نجات دلا کر وسیع تر انسانی وحدت کی بنیاد رکھی ہے اور معبود و عبد میں ہمیشہ کے لیے ایک ایسی لکیر بھی کھینچ دی ہے جس کے بعد انسان کے روحانی ترقی کر کے الہ ہو جانے یا الہ العالمین کے کسی انسانی جسم میں ظہور یا حلول کر جانے کا کوئی تصور کبھی پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔

عقیدۂ توحید کی طرح عقیدۂ رسالتؐ میں بھی دونوں مذاہب میں بنیادی اختلاف ہے۔ ہندو مذہب کے بعض دانشوروں نے اگرچہ ''اوترت'' ہونے کے بھی بالکل وہی معنی لکھے ہیں جو اسلامی عقیدہ میں انبیاء و رسل کے مبعوث کیے جانے کے ہیں لیکن عام ہندو ذہن اور عالموں کے نزدیک اوتار کا مطلب الہ العالمین کا انسانی جسم میں ظہور کرنا ہے۔

آخرت یعنی ایک متعین دن اٹھایا جانا، ہر شخص کا حساب دینا اور اچھے برے اعمال کے مطابق کبھی نہ ختم ہونے والی اچھی یا بری زندگی پانا ہر مسلمان کا عقیدہ ہے لیکن ہندو مذہب میں موکش یا نجات کا مطلب جیو آتما یا روح انسانی کا پرماتما میں مل جانا ہے۔ جب تک ایسا نہیں ہوتا ہر روح اپنے اعمال کے مطابق بار بار پیدا ہوتی رہتی ہے۔

تصوف (تزکیہ و احسان) اور بھکتی (جذب و مستی اور فنائیت کے ذریعہ پرماتما کو پانے یا اپنی آتما کو پرماتما میں ضم کر دینے کی راہ) کا پس منظر اسلام اور سناتن دھرم ہے اور چونکہ ان دونوں مذاہب میں توحید رسالت اور آخرت جیسے بنیادی عقیدوں میں بڑا تضاد ہے اس لیے تصوف اور بھکتی کو ہم معنی سمجھنا صحیح نہیں ہے۔ تصوف اگرچہ تزکیۂ نفس کے لیے بہت سے اشغال و اوراد اور طریقوں کا حامل مقام عبدیت کے عروج اور قربِ الٰہی کے ایک خاص مفہوم و کیفیت کا ترجمان، علم و عرفان کی ایک خاص راہ کا علمبردار اور زندگی کے بارے میں ایک مثالی نقطۂ نظر کا داعی ہے اور شریعت و تصوف کے مشترک و مختلف فیہ امور پر گفتگو کرتے ہوئے اختلاف کے پہلوؤں کو بھی اجاگر کیا جا سکتا ہے اور اشتراک کے پہلوؤں کو بھی، لیکن اس کو قرآن و سنت کی تعلیمات سے مختلف اور متعارض قرار دینا بڑی جسارت ہے۔ یہ قرآن و سنت کی تعلیمات ہی پر مبنی تہذیبِ اخلاق کا ایک وسیع و مستحکم نظام ہے اور اگرچہ تزکیۂ نفس و احسان کے تصوف کہلانے کے دور تک اس نظام میں بہت سے تغیرات بھی ہوئے

ہیں لیکن ان تغیرات پر نقد و جرح بھی ہوتی رہی ہے یعنی اخذ و اختراع کے ساتھ کتاب وسنت کی روشنی میں نقد و جرح تصوف کی سنت جاریہ ہے۔

ہندو مذہب میں بھکتی، موکش یا نجات کی ایک مستقل راہ ہے۔ اس میں پوجا پاٹھ کی پابندی ہے نہ عبادت و ریاضت کی۔ اگر عشق صادق ہے تو عاشق صادق کی نجات یقینی ہے چاہے وہ گنہگار ہی کیوں نہ ہو۔ بھکتی کا مطلب نہ تو زبان سے بیان کیا جاسکتا ہے نہ ہی عقل اس کا ادراک کر سکتی ہے کیونکہ یہ محویت اور سرور و انبساط کا ایک ایسا عالم ہے جو ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی کی نئی نئی تعبیروں سے منور ہوتا رہتا ہے۔ بھکتی کی ماہیت کو دماغ کی قوت سے سمجھنے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ یہ عقل کے ادراک سے بالاتر قلب و روح کے سکون کا نام ہے اور عشق و محبت کے ولولوں کو جذبات و واردات میں ڈھال لینے سے ہی حاصل ہوتا ہے لیکن اس کے اثرات قلب و روح تک محدود نہیں رہتے۔

ہندو دانشوروں کی وضاحتوں کے مطابق کرم (عمل) اپاسنا (عبادت و ریاضت) اور گیان (علم) مالک و خالق تک رسائی کی تین راہیں ہیں اور چونکہ بھکتی کے لغوی معنی خدمت ہے اور خدمت علم سے ہو، ریاضت سے ہو یا عمل سے، ہر صورت میں دل کی اعانت کی محتاج ہے اور کرم (عمل) میں خاص طور سے جسم اور جسمانی اعضاء، اپاسنا (عبادت و ریاضت) میں دل اور دلی کیفیات اور گیان (علم) میں عقل اور اس کے مضمرات ملوث ہوتے ہیں لہٰذا بھکتی سے عملاً انسان کے اعضاء و جوارح بھی متاثر ہوتے ہیں اور افعال و احوال بھی۔ صوفیہ بھی ذکر الٰہی کی کثرت سے معرفت کی جس منزل تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اس کا مقصود دل کی آنکھ سے حق کا مشاہدہ کر کے مراتبِ توحید کو معلوم کرنا ہے۔ مشاہدہ کی منزل کئی مقامات و احوال مثلاً توبہ، ترک، زہد، توکل سے گزرنے کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے اور صوفیہ نے ان تمام مقامات کی جو تفصیل بیان کی ہے ان کا خاصہ یہ ہے کہ افعال جوارح پر افعال قلب کو فوقیت حاصل ہے یعنی تصوف کیفیت اور رجحان پر مبنی نظام تو ہے مگر یہ اعمالِ شریعت کی بجا آوری میں اخلاص وللہیت پر بھی اصرار کرتا ہے۔ بھکتی کی طرح یہ علم و عمل کا متبادل نظام نہیں ہے۔

تصوف اور بھکتی کے حقیقی مفہوم اور مذہبی پس منظر میں ان کے تقابلی مطالعے سے مغایرت

کے پہلوؤں کا نمایاں ہونا باعثِ حیرت نہیں ہے کیونکہ تصوف قرآن وسنت یا شریعت کو چھوڑ کر خدا تک پہنچنے کی راہ نہیں ہے بلکہ اتباع شریعت میں اخلاص کی راہ ہے جبکہ بھکتی، نجات کی مستقل راہ تسلیم کی گئی ہے۔ ایک سچا بھکت کرم (عمل) اور گیان (علم) کے بغیر بھی نجات حاصل کرسکتا ہے۔ سوامی وویکانند کے الفاظ میں:

''اپنے دل سے ہر طرح کی نمائش، چھل کپٹ اور مکر وریا کو دور کرکے سچے دل سے پرم پتا پرماتما کی تلاش اور جستجو میں لگ جانے کو اصطلاحی طور پر بھکتی کہتے ہیں۔ اس کی ابتدا پربھو پرماتما کے چرن کمل میں لمحی یعنی نہایت ہی مختصر اور قلیل المیعاد رغبت اور محبت سے ہوتی ہے جو رفتہ رفتہ نشو ونما پاتی ہوئی اور ترقی کرتی ہوئی آخر میں لامحدود اور بے پایاں محویت اور محبت کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔ ایشور کے پریم میں یہ محویت واز خود رفتگی ہی آخر میں دائمی نجات کا باعث، ذریعہ اور وسیلہ ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ دیورشی نارد جی نے بھی اپنی بھگتی سوتر میں فرمایا ہے۔
(سنسکرت شلوک (بھگوان کے چرنوں میں بے حد پریم اور پریت کا نام ہی بھگتی ہے۔ (پہلا انولاک، دوسرا سوتر)''[1]

لیکن حیرت کی بات ہے کہ مفہوم وپس منظر میں بنیادی اختلاف ہونے کے باوجود تصوف اور بھکتی کے نظری اور عملی پہلوؤں میں کئی مماثلتیں بھی ہیں۔ ڈاکٹر وید پرکاش اپادھیائے نے اپنی کتاب ''کلکی اوتار اور محمدؐ صاحب[2]'' میں قرآن اور وید واپنشد کی تعلیمات میں مماثلتوں کی کئی مثالیں پیش کی ہیں۔ एकम व्रहमेव अद्धैतम سنسکرت کا ایک مشہور اور قدیم مقولہ ہے جس کو بعض لوگوں نے اپنشد سے ماخوذ تسلیم کیا ہے۔ اس کے نہ صرف ٹھیک وہی معنی میں جو وحدہ لاشریک کے ہیں بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سنسکرت لفظ ادویتم کے بدلے عربی لاشریک اور ایکم برہمیو کے بدلے وحدہ رکھ دیے گئے ہیں۔

اپنشد کے لغوی معنی کسی کے پاس بیٹھنے اور سننے کے ہیں۔ ارادت جو ایک مستقل لفظ ہے

۱۔ سوامی وویکانند ۔ بھکتی (وویک مالا پہلا موتی) مترجم شانتی نارائن پنجاب پریس لاہور، ص ۱۶۰
۲۔ مطبوعہ سارسوت ویدانت پرکاش سنگھ، الہ آباد

لیکن بیعت کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، اسی معنی میں مستعمل ہے۔ وَکُونُوا مَعَ الصَّادِقِینَ کا بھی تقریباً وہی مفہوم ہے۔[1] عمومی حیثیت میں حدیث بھی کہہ سکتے ہیں جو افعال اقوال اور احوال کا مجموعہ ہے۔ ویدوں کو ہندو مذہب کا واحد ماخذ تسلیم کیا جائے تو یہ مشابہتیں اور بڑھ جاتی ہیں۔ اختلافات وہاں سامنے آتے ہیں جہاں توجیہات، تشریحات ویدک عقیدہ میں گرہیں ڈال دیتی ہیں۔

ہندو عالموں کو بھی اعتراف ہے کہ وقت کے ساتھ ہندو مذہب کے اصول تبدیل ہوتے گئے ہیں:

''ہندو مذہب کی بنیاد ویدوں پر ہے، اور ویدوں کو ہندو کلام الٰہی سمجھتے ہیں۔ رگ وید سب سے پرانا سمجھا جاتا ہے۔ ویدوں میں مختلف دیوتاؤں کا ذکر ہے، مثلاً اندر، اگنی، یم، ورن وغیرہ۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ خیال بھی موجود ہے کہ یہ متعدد دیوتا کسی ایک ذات کے مظہر ہیں۔ چناچہ ایک مقام پر لکھا ہے کہ ایک ذاتِ واحد کو رشی مختلف طریقوں سے بیان کرتے ہیں۔ وہ اس کو کبھی اگنی کہتے ہیں، کبھی یم اور کبھی ماترشون۔ ویدوں سے آگے بڑھ کر جب ویدانت اور اُپ نشدوں کے زمانے میں حکیمانہ خیالات کا چرچا ہوا تو ہمہ از وست سے گزر کر ہمہ اوست کے فلسفے کی طرف رجحان ہوا اور ہندو پرماتما اور جیو آتما، خالق اور مخلوق کو ایک واحد شے سمجھنے لگے۔''[2]

اگر یہ تبدیلیاں نہ ہوئی ہوتیں تو یہ مذہب، عقیدۂ توحید میں اسلام سے مشابہ ہوتا۔ البیرونی نے کتاب الہند کی پہلی جلد کے دوسرے باب میں ہندو مآخذ کی بنیاد پر خدا کی ذات وصفات سے متعلق ہندوؤں کے اعتقاد کو بیان کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ وہ خدا کو واحد اور ازلی مانتے ہیں جس کی ابتداء ہے نہ انتہا۔ وہ اپنے فعل میں قادر وحکیم اور مختار کل ہے۔ زندہ ہے، زندہ کرنے والا ہے۔ صاحب تدبیر ہے۔ باقی رکھنے والا ہے۔ اس کا کوئی مقابل ومماثل نہیں ہے۔ ایشور کے اوتار لینے کا تصور شاید بعد میں پیدا ہوا۔

۱۔ ڈاکٹر نثار احمد فاروقی ۔ چشتی تعلیمات اور عصر حاضر میں ان کی معنویت دہلی ص ۹۳

۲۔ پنڈت منوہر لال زتشی ۔ کبیر صاحب ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد ۱۹۳۰ء ص ۲۶

تصوف کے عملی پہلو میں اوراد و اشغال اور ریاضت و مجاہدہ کو کلیدی حیثیت حاصل ہے جس کے نتیجہ میں سالک پر ایک ایسی کیفیت طاری ہوتی ہے جس کو کسی نے وصل، کسی نے اتحاد، کسی نے توحید اور بیشتر نے جمع، جمع الجمع، عین الجمع، تجربہ فنا و بقا اور مغربی دانشوروں نے تجربہ اتحاد Unitive Experience کہا ہے۔ انہیں یہ بھی اصرار ہے کہ ریاضت و مجاہدہ کے ایک خاص مقام یا مرحلے پر ایک مسلم صوفی کو جو روحانی تجربات ہوتے ہیں وہی تجربات غیر مسلم صوفیوں، ہندو جوگیوں حتیٰ کہ نوفلاطونی فلسفیوں اور عیسائی راہبوں کو بھی ہوتے ہیں حالانکہ سب کے طریقے، وظیفے اور عقیدے الگ الگ ہوتے ہیں اس لیے روحانی تجربات کے سلسلے میں مسلم اور غیر مسلم کی تخصیص جائز نہیں ہے۔

اعتقادی نقطۂ نظر کے علاوہ اس سوال کا جو جواب ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ غیر مسلم صوفیہ جمع، جمع الجمع اور عین الجمع کی کیفیت کو اپنی ریاضتوں اور مجاہدوں کا حاصل یا کمال سمجھتے ہیں جبکہ مسلم صوفیہ کے نزدیک یہ درمیانی منزلیں ہیں۔ اس سے آگے کی منزلوں کو کسی نے فصل بعد الوصل، کسی نے فرق، تفرقہ اور کسی نے فرق مطلق کہا ہے۔ جمع کی کیفیات میں مسلم و غیر مسلم کے بہت سے احساسات و مشاہدات ایک جیسے ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک مرحلے میں سالک کو اپنی ذات خدا سے متحد دکھائی دینے لگتی ہے اس کے بعد کے مرحلے میں ایک معنی میں وہ اپنی ذات کو خدا سے متحد دیکھتا ہے اور دوسرے معنی میں مختلف۔ مسلمانوں میں جو صوفیہ انا الحق، سبحانی ما اعظم شانی، لیس فی جبتی الہ اللہ اور انا لوح محفوظ جیسے کلمات کہنے کے مرتکب ہوئے وہ جمع کی منزل میں تھے۔ ان میں سے جو صوفیہ جمع کی کیفیات سے اوپر اٹھے انہوں نے ان کیفیات کے زیر اثر کہے گئے کلمات پر اظہارِ ندامت کیا۔ ابو یزید بسطامیؒ ایسے ہی صوفی تھے جن سے جمع کی کیفیت میں شطحیات کا صدور ہوا تھا لیکن بعد میں انہوں نے ان پر اظہار افسوس کیا تھا مگر یہ عجیب بات ہے کہ ان کی سکر کی حالت میں کہی ہوئی باتیں زیادہ مشہور ہوئیں، صحو کی حالت میں کہے گئے کلمات مشہور نہیں ہوئے۔

ابن الفریدؒ (۱۲۳۵ء) منصور حلاجؒ (۹۲۶ء) مولانا جلال الدین رومیؒ (۱۲۷۳ء) اور شیخ فرید الدین عطارؒ (۱۲۳۰ء) کے حالات جمع اور جمع الجمع کی مثالیں ہیں ان کے کلام واقوال پڑھ کر خیرہ

شر، کفر و اسلام اور عبد و معبود کے ایک ہونے کا گمان گزرتا ہے اور وہ ان غیر مسلم صوفیہ کے مماثل نظر آتے ہیں جن کے لیے ریاضت و مجاہدہ کا مقصود الوہیت میں شرکت ہے لیکن مسلم صوفیہ نے ان کیفیات کو نہ تو آخری مقام تسلیم کیا ہے نہ ہی حقیقی۔ ان کے نزدیک جس طرح کوئی خواب دیکھے کہ وہ بادشاہ ہو گیا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ واقعی بادشاہ ہو گیا ہے۔ اسی طرح خدا کے ساتھ اس کی ذات کے متحد ہونے کی کیفیت خواب جیسی ہوتی ہے۔ اس کے یہ محسوس کرنے سے کہ وہ خدا سے متحد ہو گیا ہے وہ واقعی خدا نہیں ہو جاتا۔

امام غزالیؒ نے ان تمام ممکنہ توجیہات کی نفی کی ہے جن سے کسی صوفی کے خدا بن جانے کا ادنیٰ سے ادنیٰ احتمال بھی پیدا ہوتا ہو۔ انہوں نے اس خیال کی بھی تردید کی ہے کہ سالک خدا کی ماہیت میں شرکت کر سکتا ہے یا خدا کی صفات اس کی ذات میں سرایت کر جاتی ہیں یا وہ الٰہیاتی وجود بن جاتا ہے یا وہ خدا کے ساتھ کسی بھی صورت میں متحد ہو جاتا ہے۔ ان کے نزدیک توحید اور جمع کا مطلب صرف یہ ہے کہ صوفی ان تمام رذائل سے پاک ہو جائے جو انسان میں پائے جاتے ہیں اور ان تمام اوصاف سے متصف ہو جائے جو خدا کو محبوب ہیں۔ صوفی کسی بھی حالت میں انسانی حدود سے بلند نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس بھکتی کا مطلب یہ ہے کہ انسانی روح ترقی کرتے کرتے پرماتما سے مل جائے۔ اور چونکہ جمع الجمع یا وحدت کاملہ کے بعد یہی محسوس ہوتا ہے کہ اتحاد کامل ہو گیا ہے اس لیے بھکتوں کو یقین ہو جاتا ہے کہ ان کو ان کی منزل مل گئی ہے لیکن صوفیہ نے اس سے آگے کی منزل کی بھی نشان دہی کی ہے جس میں وہ صوفیہ بھی صحو کی کیفیت میں آ جاتے ہیں جن پر سکر یا جمع الجمع کی کیفیات کا غلبہ ہوتا ہے مگر یہ حالت صحو صرف اتنی دیر کے لیے ہوتی ہے کہ وہ اپنے فرائض منصبی اور وقت مقررہ پر فرائض مذہبی کو ادا کر سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے بہت سے صوفیہ کے احوال تذکروں میں محفوظ ہیں جو حالت سکر میں تھے مگر نماز کے وقت صحو کی حالت میں آ جاتے تھے۔

فرق مطلق اس سے بھی آگے کی منزل ہے۔ اس منزل پر سالک اپنی عبودیت کی بازیافت کرتا ہے اور یہی تصوف کا اصل مقصد اور تزکیہ و احسان کی روح ہے۔ یہاں تصوف اور بھکتی میں مماثلت کی ساری راہیں بند ہو جاتی ہیں۔ امام ربانی مجدد الف ثانی جمع، جمع الجمع یا وحدت کاملہ کی

منزل کو جس کو بھکتوں نے روحانی ارتقاء کی آخری منزل کہا ہے 'کفر طریقت' کا نام دیا ہے اور حالت تفرقہ کو جس کو بہت کم صوفیہ نے بیان کیا ہے ''اسلام طریقت'' کا۔ ''کفر طریقت'' کے برعکس جس میں حقیقتِ حق کے چھپنے کے علاوہ حق و باطل کے امتیازات مٹ جاتے ہیں اور سالک ہر نیک و بد میں اسی کا جلوہ دیکھنے لگتا ہے جس سے وہ محبت کرتا ہے، خیر و شر اور نقص و کمال کو ایک ہی وحدت کے مظاہر سے تعبیر کرتا ہے اور اس کے لیے ہر راہ 'صراطِ مستقیم' بن جاتی ہے، ''اسلام طریقت'' میں خالق و مخلوق، معبود و عبد، ایمان و کفر اور اطاعت و معصیت کا فرق اتنا مستحکم ہو جاتا ہے کہ حق و باطل اور خیر و شر میں اشتراک و امتزاج کا ادنیٰ سے ادنیٰ احتمال بھی باقی نہیں رہتا۔ شطحات کی کیفیات بھی اس سے دور ہوتی جاتی ہیں۔ خوف و خشیت طاری ہونے کے سبب وہ اطاعت گزار، متواضع اور منکسر المزاج بننے کے ساتھ توبہ و استغفار اور حالت سکر میں زبان سے نکلے ہوئے الفاظ کے لیے پشیمانی کا اظہار کرنے لگتا ہے۔ شیخ سہروردیؒ کے لفظوں میں ''جب سالک آخری منزل پر پہنچ جاتا ہے تو اسوۂ رسول کا اتباع کرتا ہے اور لوگوں کو بھی اس کی دعوت دیتا ہے۔''[1]

سلوک یا تصوف عبادات میں اخلاص پیدا کرنے کے علاوہ جمع و اتحاد کے راستے سے سفر کرنا اور فنا و بقاء کے واسطے سے عبودیت کی بازیافت کرنا ہے جب کہ بھکتی کا مطلب اور مقصد جمع و اتحاد یا فنا کی منزل میں گم ہو جانا ہے۔

☆☆

۱۔ بحوالہ عوارف المعارف

عقیدۂ توحید اور ویدانتی وحدانیت

ذہنی تحفظات اور تعصبات سے پاک ہو کر انسانی تاریخ کا مطالعہ دو اہم نکات کی نشاندہی کرتا ہے۔ ایک تو یہ کہ مالک و مسجود کے وجود کا منکر ہو جانے یا خود کو خدا یا خدائی کا شریک سمجھنے والوں پر اتنے مظالم کبھی اور کہیں نہیں ہوئے جتنے مظالم ان لوگوں پر ڈھائے گئے جو ایک خدا کے وجود کے قائل اور اسی کی عبادت، شکر گزاری، بندگی اور اطاعت پر اصرار کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ جو لوگ ایک سے زائد خداؤں کے وجود اور کسی نہ کسی شکل و حیثیت میں ان کے شافع یا معبود ہونے کے قائل تھے وہ بھی مصیبت و آزمائش کے وقت ان خود ساختہ خداؤں کے بجائے ایک ان دیکھے الٰہ کو پکارتے، اسی سے مدد چاہتے اور اس طرح اپنے مشرکانہ اعمال و عقائد کی تردید کرتے ہوئے عملاً ایک ہی مالک و معبود کے حقیقی مالک و معبود اور قادر و موثر ہونے کی دلیل فراہم کرتے رہتے تھے۔ مثال کے طور پر کعبہ میں ۳۶۰ بت رکھے ہوئے تھے مگر مشرکین مکہ، کعبہ کو معبودانِ باطل یا ان کے بتوں سے نسبت دینے کے بجائے اللہ سے نسبت دیتے اور کعبہ کو کعبۃ اللہ کہتے تھے۔ ایک الٰہ کا اقرار ان کے لاشعور میں شامل تھا اس لیے جب ابرہہ نے کعبہ پر حملہ کیا تو عبدالمطلب نے اس یقین کا اظہار کیا کہ جس کا گھر ہے وہی اس کی حفاظت کرے گا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عقیدۂ توحید کے برحق ہونے کا یقین بنی آدم کی سرشت میں شامل ہے لیکن جب تک حالات سازگار ہوتے ہیں وہ اللہ کو بھولے رہتا ہے اور جب حالات بگڑتے ہیں، جھوٹے سہارے چھوٹتے اور اسباب ساتھ نہیں دیتے تو وہ اللہ ہی سے رجوع کرتا ہے۔ انسانی تاریخ میں ایسے کتنے دہریوں اور ملحدوں کے تذکرے ملتے ہیں جو انکار و الحاد سے اقرار و ایمان کی طرف لوٹے۔ ایسے لوگوں کے وجود سے بھی انسانی تاریخ کا کوئی دور خالی نہیں رہا ہے

جو اپنی سرشت کی آواز، عرفان، وجدان یا فکر ونظر کی حیرت کے سبب ایک خدا کے وجود اور اس کی جملہ صفات پر یقین رکھتے تھے لیکن عقیدۂ توحید کی بنیاد انبیاء کرام علیہم السلام کی دعوت کے ساتھ مشروط ہے جس کی تکمیل پیغمبر اعظم و آخرؐ نے فرمائی۔ نسل آدم نے ازل میں اللہ کی ربوبیت کا اقرار کیا تھا، دنیا میں آنے کے بعد ابوالبشر حضرت آدمؑ نے اللہ کی ربوبیت کا اقرار کیا اور اپنی اولاد کو بھی اس کی دعوت دی جس کا سلسلہ نبی اخرالزماں ﷺ تک چلا اور آپؐ نے اس دعوت کی تکمیل فرمائی۔ آج نبی رحمت ﷺ کی امت کا ہر فرد توحید، رسالت، آخرت کا قائل ہونے کے ساتھ دنیا کو اس کی دعوت دے رہا ہے۔ عقیدۂ توحید کا انحصار اس دعوت کی قبولیت پر ہے۔ وجدان وشعور کی بنیاد پر ایک خدا کے وجود کو جاننے اور ماننے کے باوجود عقیدۂ توحید کے تقاضوں کو اس وقت تک پورا نہیں کیا جاسکتا جب تک توحید کے مفہوم کو سمجھنے، تسلیم کرنے اور اس کے تقاضوں کو پورا کرنے میں قرآن حکیم کی تعلیمات اور شارع قرآن ﷺ کی تشریحات وتعلیمات پر ایمان نہ لایا جائے۔ شعور ووجدان کی بنیاد پر خدا کو ایک مان لینے اور نبی رحمت ﷺ کی دعوت توحید پر ایمان لانے میں فرق ہے۔ اسی طرح مسلمانوں اور غیر مسلموں کے عقیدۂ شفاعت میں بھی فرق ہے۔

قرآن واحادیث کی تشریحات کے مطابق توحید کا مفہوم اللہ تعالیٰ کو ایک جاننا، ماننا، اس پر صدق دل سے ایمان لانا اور اس کی ذات وصفات میں کسی کو کسی طرح شریک نہ ماننا ہے۔ کمالِ توحید یہ ہے کہ انسان شعور ولاشعور یعنی ہر حالت میں اللہ کو ذات، صفات اور افعال میں یکتا، تنہا اور ہر اقتدار واختیار کا منبع ومالک سمجھنے لگے اور اس کے شعور ولاشعور یا ادراک واحساس میں اس بات کا ادنیٰ سے ادنیٰ احتمال بھی نہ رہ جائے کہ اللہ کا کوئی شریک وساجھیدار ہے جو اس کے اذن کے بغیر بھی سفارش کرسکتا ہے۔ اس لیے کلمہ طیبہ کے پہلے جز میں لا الہ کے اعلان سے تمام معبودانِ باطل کی نفی وتکذیب کی گئی ہے۔ لا انسان کے اس احساس وشعور اور عزم وایقان کا مظہر ہے کہ کوئی مخلوق چاہے وہ کتنی ہی ذہین اور برگزیدہ وخدا رسیدہ ہو اس کی معبود والہ یا نفع ونقصان پہنچانے کی اہل نہیں ہوسکتی۔ وہ ہستیاں اللہ سے سفارش ودرخواست بھی نہیں کرسکتیں اگر اللہ کا اذن نہ ہو۔ وہ دعا ضرور کرسکتی ہیں مگر دعا کی قبولیت بھی اللہ کی مرضی پر منحصر ہے۔ کلمہ کا دوسرا جز واللہ پر ایمان اور اسی کے کارساز حقیقی ہونے کا اقرار واظہار ہے۔ اللہ نے کائنات اور انسان کے علاوہ دیگر مخلوقات کی تخلیق کے بیان میں قطعی واضح کردیا ہے کہ خالق حقیقی بس

وہ ہے اس کے اختیار واقتدار یا ذات وصفات میں کوئی دوسرا کسی طرح بھی شریک نہیں ہے۔

اللہ یعنی وہ ایک اور یکتا وتنہا الہ جس کو مالک ومعبود ومطلوب ومسجود تسلیم کرنا توحید کا تقاضا ہے، بے نیاز ہے یعنی اس کا محتاج نہیں ہے کہ لوگ اس کو اللہ مانیں تبھی وہ اللہ ہو۔ وہ احکم الحاکمین (سب حاکموں سے بڑا اور بہتر حاکم) ارحم الراحمین (سب سے بڑھ کر رحیم) خیر الحاکمین (بہترین فیصلہ کرنے والا) خیر الغافرین (سب سے بڑھ کر معاف فرمانے والا) خیر الفاتحین (بہترین فیصلہ کرنے والا) خیر الماکرین (سب سے بہتر چال چلنے والا) رب السمٰوٰت والارض (آسمان وزمین کا رب) رب العالمین (سارے جہانوں کا مالک وپروردگار) سریع الحساب (فوری حساب کرنے والا) سریع العقاب (سزا دینے میں تیز دست) شدید العقاب (سخت سزا دینے والا) عالم الغیب والشھادۃ (پوشیدہ اور ظاہر ہر چیز کا جاننے والا) علام الغیوب (غیب کی باتوں سے باخبر) اور فاطر السمٰوٰت والارض (آسمانوں اور زمین کا خالق) ہے۔ وہ ہر عیب، ہر کمزوری اور ہر نقص سے پاک ہے۔ تمام حمد وتعریف اسی کے لیے ہے۔ اس کے بہت سے اچھے نام ہیں، اسی کے لیے بہتر صفات ہیں اور اسی کی صفات تمام مخلوقات کی صفات کا منبع ہیں۔ زمین وآسمان کی ہر چیز اس کی تسبیح کر رہی ہے اور اس کے آگے سربسجود ہے۔ انسانی آنکھ اس کو نہیں دیکھ سکتی مگر وہ بندوں سے قریب ہے۔ دعائیں سنتا اور جواب دیتا ہے۔ وہی ملجا وماویٰ اور بہترین حامی ومددگار ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ عبادت کا مستحق بس وہی ہے اس کے سوا کسی کو معبود نہ بنایا جائے۔ اس کے سوا کسی کو وکیل نہ بنایا جائے، اس کے سوا کسی سے دعا نہ مانگی جائے۔ اسی سے مدد مانگی جائے۔ اس کی بادشاہت میں کوئی شریک نہیں۔ اسی سے پناہ مانگی جائے اور خوف وطمع اسی سے ہو، اسی کے غضب کا ڈر اور اسی کی رحمت پر اعتماد وبھروسہ ہو۔ اس کی فرماں روائی میں اصل چیز رحم ہے نہ کہ غضب۔ وہ بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے۔ اس کی رحمت سے مایوس ہونا کفر وگمراہی اختیار کرنے والوں کا کام ہے۔ وہ سزا دینے میں عجلت نہیں کرتا بلکہ مہلت دیتا ہے۔ انسان پر اس کے بے شمار احسانات ہیں اور ہر انسان اس کے سامنے جوابدہ ہے۔ سب کو پلٹ کر اسی کی طرف جانا ہے۔ وہ تمام چیزوں کا خالق ہے اور اس نے کائنات کو بے مقصد نہیں بنایا ہے۔ زندگی وموت اسی کے اختیار میں ہے۔ آسمان وزمین میں جو کچھ ہے وہ سب اس کے علم میں ہے۔ وہ تمام مخلوقات کے حال سے

باخبر ہے، فرداً فرداً ہر متنفس کے حال پر نگاہ رکھتا ہے اور دلوں کے چھپے بھید تک جانتا ہے۔

مندرجہ بالا تمام جملے قرآن حکیم کی کسی نہ کسی آیت کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ان میں بے شمار اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اگر تمام سمندر کو سیاہی اور تمام درختوں کو قلم بنالیا جائے تب بھی اللہ کی حمد و ثنا اور اس کی شان کبریائی کے بیان کا حق نہیں ادا کیا جاسکتا۔ لیکن اللہ اور اس کی شان ربوبیت و حاکمیت کے اس مختصر بیان سے بھی یہ واضح ہو جاتا ہے کہ جب انسان کی حیات و کائنات کا ابتدائی سرا بھی اللہ کی قدرت و کارسازی پر منحصر ہے اور آخری سرا بھی اسی کی قدرت وصناعی پر موقوف ہے اور ہر متنفس ہر پل اس کی نظر میں ہے تو اللہ کے سوا کون ہے جس کو ہماری بندگی و نیازمندی کا حق پہنچتا ہو۔

حضرت یوسفؑ نے زنداں میں خواب کی تعبیر بتانے سے پہلے اللہ رب العزت کی شان میں جو جامع الفاظ کہے تھے ان سے عقیدۂ توحید کے حقیقی مفہوم کی ترجمانی ہوتی ہے:

''اے یارانِ مجلس ! (تم نے اس بات پر بھی غور کیا کہ) جدا جدا معبودوں کا ہونا بہتر ہے یا اللہ کا جو یگانہ اور سب پر غالب ہے۔ تم اس کے سوا جن ہستیوں کی بندگی کرتے ہو ان کی حقیقت اس سے زیادہ کیا ہے کہ محض چند نام ہیں جو تم نے اور تمہارے باپ داداؤں نے رکھ لیے ہیں۔ اللہ نے ان کے لیے کوئی سند نہیں اتاری۔ حکومت تو اللہ ہی کے لیے ہے۔ اسی کی بندگی کرو اور کسی کی نہ کرو۔ یہی سیدھا دین ہے۔''[1]

اسی طرح سورہ الانعام میں خطاب اگرچہ نبی رحمت ﷺ سے ہے مگر آپ کے واسطے سے دین حق کے تمام پیرو اس کے مخاطب ہیں اور ان کو بھی یہی کہنے کی ترغیب دی گئی ہے کہ

''مجھے تو میرے پروردگار نے سیدھا راستہ دکھا دیا ہے کہ وہی درست اور صحیح دین ہے۔ ابراہیم کا طریقہ کہ ایک خدا ہی کے لیے ہو جانا، اور ابراہیم ہرگز مشرکوں میں سے نہ تھا۔ کہدو ! میری نماز، میرا حج، میرا جینا، میرا مرنا، سب کچھ اللہ ہی کے لیے ہے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے اور میں خدا کے فرمانبرداروں میں پہلا فرماں بردار ہوں۔''[2]

۱۔ سورہ یوسف، آیت ۴۰۔۳۹ (ترجمہ مولانا ابوالکلام آزاد)

۲۔ سورہ یوسف، آیت ۲۔۱۶۰ (ترجمہ مولانا ابوالکلام آزاد)

قرآن حکیم میں کثرت سے ایسی آیات موجود ہیں جن میں واضح کیا گیا ہے کہ انسان، حیات اور کائنات یعنی ہر چیز کا خالق، مالک، والی اور رب اللہ تعالیٰ ہی ہے اس وضاحت کی روشنی میں عقیدۂ توحید کا مفہوم یہ ہے کہ شعور ولاشعور میں یہ حقیقت بٹھا لینے کے ساتھ زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق بھی کی جائے کہ کائنات ومخلوقات کو خلق کرنے اور خلق کرنے کے بعد ان کو چلانے، ان پر حکمرانی کرنے، انسانوں کو زندگی گزارنے کا طریقہ سکھانے کے لیے انبیاء کرام کو مبعوث کرنے اور پھر یہ دیکھتے رہنے کہ انسان اس دعوت وطریق کے مطابق زندگی گزار رہا ہے یا نہیں یعنی ہر ہر متنفس کی ہر پل پوری پوری نگہبانی کرنے والی ذات بس ایک ہے۔ وہ حی و قیوم ہے، تمام اختیارات صرف اسی کے لیے ہیں۔ کائنات کے گوشے گوشے اور ذرہ ذرہ میں جو ہو رہا ہے وہ اسی کے حکم سے ہو رہا ہے اور وہ اس سے باخبر ہے۔ ہر متنفس کو اس کی بارگاہ میں حاضر ہونا اور اپنے اعمال کا حساب دینا ہے۔ اللہ کے سوا کوئی رب نہیں ہے جس کی سزا کا ڈر، نافرمانی کے نتائج بد کا اندیشہ اور ناراضی کا خوف، انسانی فکر وعمل کے پورے نظام کا محور بن کر رہے اس لیے انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اللہ ہی کو خالق ومالک تسلیم کرے۔ اسی کی عبادت کرے، اسی کے احکام کی بجا آوری کو اپنی زندگی کا مقصد سمجھے اور اس کی رضا کو اپنی رضا بنالے۔

اسلام کے توانا عقیدۂ توحید کو یونانی حکماء، فلاسفہ اور متکلمین یا اپنے عقائد اور مذہبی تعلیمات کو عقل کے جدید ترین معیار پر صحیح اور عقل کے عین مطابق ثابت کرنے والے یہودی اور عیسائی علماء سے متاثر ہونے کے سبب مسلمانوں میں بھی ایسی بحثیں شروع ہوئیں جن سے اللہ پر مکمل اعتماد، اسی کے لیے جینے مرنے اور اسی کی مرضی کو اپنی مرضی بنا لینے کے عقیدہ میں خرابی پیدا ہونی شروع ہوئی اور اس کا نتیجہ اعمال وکردار پر بھی مرتب ہوا۔

ابتدائی صدیوں ہی میں سب سے پہلے تو اللہ کی ذات وصفات کی بحث چھڑی اور کہا گیا کہ قرآن حکیم میں اللہ کی ذات کے لیے جو صفاتی نام دیے گئے ہیں وہ محض اللہ کی ذات اور فعلیت کو ظاہر کرنے کے مختلف انداز نہیں ہیں بلکہ اللہ کے صفاتی نام ہیں جو اس کی ذات سے الگ اور زائد ہیں اور جس طرح اللہ کی ذات ازلی ہے اس کی صفات بھی ازلی ہیں۔ اس بحث نے یہ سوال پیدا کیا کہ کیا صفات کو ذات سے الگ کرنے سے ایک سے زائد ازلی ہستیوں کا وجود ثابت نہیں ہوتا؟ اور پھر یہ

سوال بھی پیدا ہوا کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ قرآن پاک میں اللہ کی جو صفات بیان کی گئی ہیں وہ اللہ کی ذات کے علاوہ کسی حقیقت کو بیان نہیں کرتیں تو کیا اس سے انکار صفات ثابت نہیں ہوتا؟ ان سوالوں کے جو جوابات دیے گئے ان کی بنیاد پر نئے گروہ پیدا ہوئے ''صفاتیہ''، ''انکار صفات کرنے والے گروہ''، ''اشاعرہ'' اور ''معتزلہ'' جو خود کو اہل توحید قرار دیتے تھے وجود میں آئے۔

آٹھویں صدی کے پہلے نصف میں منکرین صفات ہی میں سے بعض نے انکار صفات کا نظریہ اللہ کی صفات، علم، حیات، قدرت، ارادہ اور کلام کے انکار کی صورت میں پیش کیا۔ انہیں میں سے بعض نے صفات کے حقیقی ہونے کے انکار کے ساتھ اس بات کا بھی انکار کیا کہ یہ محض نام ہیں۔ انہوں نے ''نظریۂ احوال'' کے نام سے اپنا نظریہ پیش کیا اور اس کے علاوہ بھی کئی نظریے پیش ہوئے اور ردوقبول کے علاوہ ان میں اخذ وترمیم کا سلسلہ بھی جاری رہا۔ مختلف گروہوں کے استدلال سے محسوس ہوتا ہے کہ انسان اپنے محدود شعور کے سبب اللہ کی تمام صفات کا ادراک نہیں کرسکتا۔ ذات وصفات کو تعینات کے دائرے میں لانا بھی محال ہے اس لیے اسماء الحسنیٰ یعنی اللہ کے اچھے نام ہی اس کی ذات وصفات کی معرفت کا حقیقی انداز واسلوب مہیا کرتے ہیں ان سے خالق اور مخلوق کے رشتوں کا بھی تعین ہوتا ہے۔ یعنی اللہ کی ان صفات میں سے کسی ایک کا بھی کسی اور کی جانب منسوب کیا جانا عقیدہ توحید کے منافی ہے۔ حاکم، رزاق، مالک، حافظ، غنی، منتقم، قوی...... ہونا اسی کو زیب دیتا ہے اور نہ صرف پرستش کا بلکہ زندگی کے ہر شعبے اور ہر کام میں ہر پل اسی کا حکم بجا آوری کا استحقاق رکھتا ہے۔ عقیدۂ توحید اللہ کے علاوہ کسی اور کی نہ صرف پرستش کا بلکہ اس تعظیم کی بھی نفی کرتا ہے جس پر پرستش کا گمان ہوتا ہو۔

مختصر یہ کہ زمین سے آسمان تک ہر شے کا رازق و پروردگار صرف اللہ ہے باقی سب اس کے محتاج ودست نگر ہیں، حاجت روا، مشکل کشا، فریادرس اور دست گیر صرف اللہ ہے، باقی سب مجبور وبے بس ہیں۔ عزت، ذلت، دولت، حکومت، اولاد، رزق، صحت، بیماری، نفع، نقصان، زندگی، موت اور خوشحالی وبدحالی سب اسی کے ہاتھ میں ہے۔ اس کے نہ بیوی ہے، نہ اولاد، نہ ہمسر وشریک، اللہ ان تمام کمزوریوں سے پاک ہے لہٰذا وہی معبود ہے، باقی سب بندے ہیں، پرستش، سجدہ، رکوع، قربانی، طواف، دعا اور عبادت کی جملہ اقسام اسی کے لیے ہیں دوسرا کوئی ان کا مستحق نہیں۔ وہ

انسانوں کی اصلاح اور ظلم وفساد کے استیصال کے لیے انسان یا حیوان کے روپ میں اوتار نہیں لیتا یعنی انسان یا حیوان کی شکل میں خود جنم نہیں لیتا بلکہ انسانوں میں سے ایک بہترین انسان کو منتخب کر کے اس کی تربیت کرتا، اس پر اپنا قانون نازل کرتا اور ظلم وفساد کے استیصال پر اسی کو مامور ومتعین فرماتا ہے۔ انہیں نبی ورسول کہتے ہیں۔ اللہ نے ہر زمانے اور ہر قوم وبستی میں نبی ورسول بھیجے۔ پیغمبر اعظم و آخر صلی اللہ علیہ وسلم سب سے آخری نبی ورسول ہیں آپؐ کے بعد کوئی نبی ورسول مبعوث نہیں ہوا، نہ ہی آئندہ مبعوث ہوگا۔ تمام انبیاء ورسل نے عقیدۂ توحید یعنی اللہ کے ایک ہونے کا عقیدہ پیش کیا۔ نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی ساری دعوت اللہ کو ایک ماننے کی دعوت ہے۔

مشرکین سمجھتے تھے کہ انسانوں کی طرح ان کے مانے ہوئے خداؤں کی بھی کوئی جنس ہے جس کے بہت سے افراد ہیں جو آپس میں شادی بیاہ کرتے ہیں اور اس کے بعد توالد وتناسل کا سلسلہ چلتا ہے۔ اہل عرب کا یہ عقیدہ قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے کہ وہ فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں قرار دیتے تھے۔ انبیاء علیہم السلام کی امتیں بھی اس جہالت سے محفوظ نہ رہ سکی تھیں کیوں کہ ان کے ہاں بھی کسی بزرگ انسان کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا قرار دینے کا عقیدہ پیدا ہو گیا تھا اور ان میں سے بعض سمجھتے تھے کہ وہ جن کو اللہ تعالیٰ کی اولاد قرار دے رہے ہیں وہ اس ذات پاک کی نسبی اولاد ہیں اور بعض کا خیال تھا کہ جس کو وہ اللہ کا بیٹا کہہ رہے ہیں اسے اللہ نے اپنا متبنیٰ بنایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو سوالات رسول اللہ سے پوچھے گئے تھے ان میں ایک سوال یہ بھی تھا کہ اللہ کا نسب کیا ہے؟ اور دوسرا یہ کہ اس نے کس سے دنیا کی میراث پائی ہے اور اس کے بعد کون اس کا وارث ہوگا؟

سورۂ اخلاص اور قرآن حکیم کی دوسری متعدد آیات میں ہر پہلو سے ان لوگوں کے عقیدے کی تردید کر دی گئی ہے جو اللہ کے لئے نسبی اولاد یا متبنیٰ بنائی ہوئی اولاد کے قائل تھے اور ان کے عقیدے کے غلط ہونے کے دلائل بھی بیان کر دیے گئے ہیں۔ سورہ اخلاص میں لفظ "کُفُو" استعمال ہوا ہے۔ جس کے معنی ہیں نظیر، مشابہ، مماثل، ہم رتبہ، مساوی۔ اس لیے کفواً احد کا مطلب ہے یکتا ویگانہ یعنی ساری کائنات میں اس جیسا نہ اب کوئی ہے نہ کبھی تھا، نہ ائندہ کبھی ہوسکتا ہے۔ اللہ کا ہم مرتبہ یا مانند ہونا تو کیا کوئی ایسا بھی نہیں ہے جو اپنی صفات، افعال اور اختیارات میں اس سے کسی درجہ میں مشابہت کا امکان بھی رکھتا ہو۔

توحید کی ضد شرک ہے جو سب سے بڑا ظلم تو ہے ہی احسان فراموشی اور ناشکری بھی ہے۔

شرک کر کے یعنی اللہ کے علاوہ کسی اور کی عبادت کر کے، عبادت میں اللہ کے علاوہ کسی کو شریک کر کے یا اللہ کے علاوہ کسی اور کے حکم کی تعمیل کر کے انسان اپنے انسانی شرف کو بھی نقصان پہنچاتا ہے۔ چونکہ اللہ کے علاوہ کوئی علیم وخبیر قادر، رازق اور رحمٰن ورحیم نہیں ہے اس لیے اللہ کے علاوہ مصیبت یا خوشحالی میں کسی اور کو پکارنا اور مدد چاہنا شرک کے علاوہ جہل اور بغاوت وسرکشی بھی ہے اور شرک کی طرح اللہ سے بغاوت وسرکشی بھی کسی صورت میں قابل معافی نہیں ہے۔

ابوریحان البیرونی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''الہند'' کی پہلی جلد کے دوسرے باب میں خدا کی ذات وصفات سے متعلق ہندوؤں کے اعتقاد کو ایسے لفظوں میں بیان کیا ہے جن سے وحدانیت پر ان کے ایمان کا اثبات ہوتا ہے:

> ''اللہ پاک کی شان میں ہندوؤں کا اعتقاد یہ ہے کہ وہ واحد ہے، ازلی ہے، جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ اپنے فعل میں مختار ہے، قادر ہے، حکیم ہے، زندہ ہے، زندہ کرنے والا ہے، صاحب تدبیر ہے، باقی رکھنے والا ہے، اپنی بادشاہت میں یگانہ ہے جس کا کوئی مقابل اور مماثل نہیں۔ نہ وہ کسی چیز سے مشابہ ہے اور نہ کوئی چیز اس سے مشابہت رکھتی ہے۔..........''[1]

لیکن چونکہ البیرونی کے تجربے میں یہ حقیقت بھی تھی کہ مذہبی شاستروں میں خدا کے بارے میں جو عقیدہ بیان کیا گیا ہے، عوام میں رائج عقیدہ اس سے مختلف ہے اس لیے اس نے 'پاتنجلی'، 'گیتا' اور دوسری مذہبی کتابوں کے اقتباسات نقل کرنے کے بعد یہ رائے بھی دی ہے کہ

> یہ ہے اللہ تعالیٰ کی نسبت ہندوؤں کے خواص کا قول۔ یہ لوگ اس کا نام ایشفر (ایشور) رکھتے ہیں، یعنی مستغنی اور جواد، جو دیتا ہے اور لیتا نہیں۔ اسی کی وحدت کو خالص وحدت سمجھتے ہیں، اس لیے کہ دوسرے موجودات کے وجود کا سبب اور سہارا وہ ہے۔ یہ توہم کہ سب موجودات معدوم ہیں اور وہ موجود ہے، محال نہیں ہے اور یہ توہم کہ وہ موجود نہیں اور سب موجودات موجود ہیں محال ہے۔ جب ہم ہندوؤں کے خواص کے طبقے سے نکل کر عوام کی طرف آتے ہیں تو ان کے اقوال میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے۔''[2]

۱۔البیرونی مترجم سید اصغر علی کتاب الہند جلد اوّل دہلی ۱۹۴۱ء ص ۲۹۔۲۴

۲۔البیرونی مترجم سید اصغر علی کتاب الہند جلد اوّل دہلی ۱۹۴۱ء ص ۲۹۔۲۴

یہاں ایک بات خاص طور سے محسوس کرنے کی ہے کہ البیرونی نے جن کتابوں کے اقتباسات نقل کیے ہیں ان میں ایک بھی شرتی (الہامی) نہیں ہے بلکہ سب بعد والوں کی تخلیق (سمرتی) ہے۔ شاید اس کا مقصد یہ باور کرانا ہے کہ شرتی کے مقابلے سمرتی کی مقبولیت، عوام و خواص میں دوری اور نظری و عملی عقیدہ میں عدم مطابقت نے ہندو عوام کے عقیدۂ وحدانیت کو اس شکل میں نہیں رہنے دیا ہے جس شکل میں یہ ''شرتی'' میں بیان کیا گیا ہے۔

ہندوستان کے قدیم ترین مذہب میں ویدوں کو 'شرتی' (سنا ہوا، الہامی) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ ان میں جو کچھ بھی ہے قدیم ترین زمانے کے رشیوں کے اپنے اعلیٰ وارفع روحانی مقامات واحوال سے 'برہمہ وانی' محفوظ کرلیے جانے کے سبب ہے اور ان میں بیان کی گئی سچائیاں ابدی حقائق اور ایک لازوال و مستقل وجود کی حیثیت سے بیان کی جاتی رہی ہیں۔ سبھی وید یکساں طور پر الہامی اور مقدس تسلیم کیے گئے ہیں مگر زمانۂ تصنیف یا ترتیب کے لحاظ سے یہ چار حصوں میں منقسم ہیں:

۱۔ رگ وید ۲۔ سام وید ۳۔ یجر وید اور ۴۔ اتھروید

ایک اور تقسیم موضوع کے اعتبار سے کی گئی ہے جس کے مطابق ہر وید کا پہلا حصہ سمہتا ہے جس میں دیوی دیوتاؤں کی شان میں کہے گئے بھجن شامل ہیں۔ اس کے بعد کے حصے کو 'برہمن' کہتے ہیں جس میں یگیہ، ہون، قربانی اور زندگی بسر کرنے کے ضابطوں اور قاعدوں کی تفصیل ہے۔ آرنیکا (جنگل میں تصنیف کیا ہوا) اس کا تیسرا حصہ ہے جس میں متصوفانہ رجحانات اور مذہبی فکر کے ابتدائی نظریات سامنے آتے ہیں۔ آخری حصہ ''اپنشد'' کہلاتا ہے جو فکری ارتقاء کے مطابق بھی ویدوں کا انت (ویدانت) یا آخری نقطۂ عروج ہے اور زمانۂ تصنیف و ترتیب کے اعتبار سے بھی ان کا زمانہ بعد کا ہے۔

'ویدانت'، سنسکرت کے دو الفاظ वेद اور अन्त کا مجموعہ ہے اور چونکہ ہر وید کا آخری حصہ ''اپنشد'' ہے اس لیے ''ویدانت'' اور ''اپنشد'' ہم معنی ہیں۔ لغوی اعتبار سے 'اپنشد' کُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِیْنَ کے مترادف ہے اور اس میں عارفانِ حق کو اپنے شاگردوں اور ارادتمندوں کو سمجھائی ہوئی وہ تشریحات شامل ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ کائنات میں بھی وہی حقیقت جاری وساری ہے جو انسانی شخصیت کی بنیاد ہے اور اس حقیقت کا قرب حاصل کرنے کے لیے اپنی فرض کی ہوئی شخصیت اور

حیثیت کو بھول کر اس قدر وسیع النظر ہونا ضروری ہے کہ تنگی و کوتاہ نظری پاس بھی نہ پھٹکنے پائے۔ منشی سورج نرائن مہر دہلوی کے لفظوں میں:

''لفظ اُپ نشد کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔ اس کا مادہ یا دھاتو سد ہے۔ اُپ بہ معنی قریب اور نی بہ معنی بالکل۔ دو اُپسرگ ہیں جنہیں انگریزی میں پریپوزیشن اور عربی فارسی، اردو میں حروفِ جار کا نام دیا جاتا ہے۔ سد چار معنی میں مستعمل ہے۔ ہلاک کرنا، ٹکرے ٹکڑے کر ڈالنا، چلنا، اور بیٹھنا۔ پہلے دو معنوں کے لحاظ سے اُپ نشد دہ بدیا (ودیا) یا علم ہے جس سے دنیا کا واہمہ باطل یعنی اگیان ناش ہو جاتا ہے یا اس کے ٹکڑے ٹکڑے اڑ جاتے ہیں۔ دوسرے دو معنوں کے لحاظ سے اُپ نشد وہ گیان ہے جو گورو کے پاس جا کر یا بیٹھ کر لیا جاتا ہے۔ اہل یورپ، سد کے معنی زیادہ تر بیٹھنے کے لیتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ زمانہ قدیم میں آچاریہ لوگ چیلوں کی جماعتوں کو بنوں میں بیٹھ کر تعلیم دیتے تھے۔ اس واسطے اس بدیا (ودیا) کو اُپ نشد کہنے لگے۔ مجازاً اُپ نشد کے معنی راز خفی کے لیے جاتے ہیں اور اس کا اطلاق برہم بدیا (ودیا) پر ہوتا ہے۔ چونکہ بعض کتابیں اسی برہم بدیا (ودیا) سے متعلق ہیں اس واسطے اول اول ان کا نام اُپ نشد پڑا اور بعد میں اُپ نشد کا اطلاق صرف انہیں کتابوں پر ہونے لگا۔ وہ بدیا (ودیا) کا پہلا اطلاق جاتا رہا، اب اُپ نشد یہی کتابیں کہلاتی ہیں۔ ان میں سے دس بہت قدیم ہیں جن پر بھگوت پوجیہ پاد شری شنکر اچاریہ نے شرحیں لکھی ہیں۔ ان میں ایشاواسیہ سب سے پہلا اُپ نشد ہے۔''[1]

یہ حقیقت ویدوں کے تیسرے حصے میں ہی بیان کر دی گئی ہے کہ کائنات کی ہر چیز میں حقیقت مطلقہ کی ہی کارفرمائی ہے اور قربانی کے منتروں میں اسی کے ہونے کا اقرار و اظہار کیا جاتا ہے لیکن اپنشد میں ایک طرف حقیقتِ مطلقہ (برہمن بہ معنی برہمہ) کو اعلیٰ ترین حقیقت کے طور پر پیش کر کے اور دوسری طرف آرنیکا سے شروع ہونے والے باطنیت کے رجحان میں مزید غور و فکر سے یہ نتیجہ اخذ کر کے کہ انسان میں بھی ایک لازوال ازلی عنصر (آتمن بہ معنی روح) موجود ہے جو جسم میں ہونے والی تبدیلیوں سے نہ تو تبدیل ہوتا ہے نہ ہی موت کے ساتھ فنا ہوتا ہے بلکہ ایک پاکیزہ اور

۱۔ منشی سورج نرائن دہلوی شرح اپنشد دہلی ۱۹۱۴ء ص ۲۔۱

لطیف عنصر ہے جو آلودگیوں اور دکھ سکھ کے احساس سے الگ رہتا ہے، معرفتِ حق کو اور زیادہ واضح لفظوں میں بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ انسان کے اندر باہر ایک ہی لافانی ذات کی کارفرمائی ہے لیکن اس کا دیدار وہی کرسکتا ہے جو اپنی محدود شخصیت کو بھول کر "سنسار کو بھرم مئے یعنی بھرم (فریب حواس) سے بھراہوا" دیکھے۔[1]

برہمہ اور آتما کے ایک ہی حقیقت ہونے پر اس طرح بھی زور دیا گیا ہے کہ اپنشد کے بہت سے بیانات میں یہ دونوں مترادف کے طور پر استعمال ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ انسان کے اندر موجود ازلی اور ابدی حقیقت کو کہیں، برہمن (برہمہ) کہہ دیا گیا ہے اور کہیں کائنات میں جاری و ساری روح کو 'آتمن' (آتما)۔ اس لیے اس امکان سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مذہبی ارتقاء کے کسی دور میں ایک ہی حقیقت مطلقہ کا تصور رہا ہوگا جس کو بعد کے ادوار میں کی جانے والی فلسفیانہ تعبیرات و توجیہات کے سبب دو الگ الگ نام دے دیے گئے ہوں گے۔

اس امکان کی تائید اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ شنکر آچاریہ نے دو دنیاؤں اور دو علوم کا نظریہ پیش کرنے سے پہلے کامل توحید کو ہندومت کا نمایاں پہلو ثابت کیا ہے۔ ان کے نزدیک ہندوؤں کی تمام مقدس کتابوں کی بنیادی تعلیم ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ خدا ایک ہے اور وہی حق ہے باقی سب دھوکا ہے۔ دنیا محض مظہر ہے جو فریب نظر (مایا) سے پیدا ہوتی ہے۔ مایا ہی نے اپنے اندر تبدیلیاں پیدا کیں تو ہستیاں وجود میں آئیں، جو الگ الگ ناموں اور شکلوں سے پکاری اور پہچانی جاتی ہیں۔ انسان کی ہستی بھی مایا ہے البتہ اس کی حقیقت برہمن بہ معنی برہمہ ہے اس لیے مخلوقات میں انسان ہی ذاتِ خداوندی سے سب سے زیادہ مشابہ ہے لیکن جہل ولاعلمی کے سبب وہ اس مشابہت کو محسوس نہیں کرتا۔

انسان جب مظاہر کے الجھاوؤں سے نجات پاتا ہے۔ حقیقی اور غیر حقیقی دنیاؤں کے فرق کو سمجھتا ہے اور یہ حقیقت اس کے دل میں راسخ ہو جاتی ہے کہ ایشور کے لطف و کرم کے لیے حاصل کیا جانے والا علم ادنیٰ علم ہے، اعلیٰ یا حقیقی علم وہ ہے جس سے کامل برہمن یا معرفت حق حاصل ہوتی ہے تو وہ اس حقیقت کو اور بہتر طریقے سے سمجھنے لگتا ہے کہ اس عالم مظاہر کا ایک ہی خالق و مالک ہے جو صفات و درجات سے مستغنی ہے۔ وہی اس عالم کی آفرینش اور فضا کی گردش کو قائم رکھتا ہے اور انسانی

۱۔ سوامی وویکانند بھگتی اور ویدانت لاہور ص ۴۷

روح اسی سے سزا و جزا کی امید رکھتے ہوئے عفو و رحم کی دعا مانگتی ہے۔ ویدوں کی تعلیمات کے مطابق بھی نظام عالم جس اعلیٰ ترین ذات پر قائم ہے وہ کامل و مکمل، ذات واحد (ایکم) خالق (پرجاپتی، وشوکرما)، مطلق (تد) متشخص (پرس) اور محیط کل (وشودیاپی، انتریامی) ہے۔

دنیا کیسے پیدا ہوئی؟ اس حقیقت کو ویدوں میں کئی طرح سے بیان کیا گیا ہے لیکن جس بیان کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی، وہ یہ ہے کہ اس حقیقت مطلقہ نے جو کائنات میں جاری و ساری ہے، سب سے پہلے پانی پیدا کیا جس پر ایک سنہرا انڈا تیر رہا تھا۔ اس انڈے میں داخل ہو کر وہ برہما کی شکل میں نمودار ہوئی۔ برہما نے کائنات و مخلوقات پیدا کیں۔ اس بیان کے مطابق برہما جو ہندو 'تری مورتی' کے پہلے دیوتا کا نام ہے اور جس کو پرجاپتی اور ودھاتا بھی کہا جاتا ہے، خالق کے بجائے مخلوق کہے جانے کا مستحق ہے اور اسی طرح مہیش اور وشنو بھی۔ اقبال نے شاید اسی لیے ہندو دیوتاؤں کو زائیدگان نور [1] کہا ہے جس کا مطلب نوری مخلوق ہے اور یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ اسلام میں فرشتوں کو نوری مخلوق کہا گیا ہے۔ دیوتاؤں کو "زائیدگان نور" کہہ کر اقبال نے اشاروں میں یہ حقیقت باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ وحدانیت ہی ہندو مذہب کا بھی بنیادی عقیدہ ہے جو بعد والوں کی تعبیرات و توجیہات میں گم ہو گیا ہے مگر خود ہندو عوام برہما، وشنو اور مہیش کو الوہی صفات کا حامل بلکہ ایک ہی الہ کے تین الگ روپ مانتے ہیں۔

تخلیق کائنات کے سلسلے میں ویدوں کے بیانات اور پورانک کتھاؤں کی تفصیلات سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وجود یا علت العلل تو ایک تھا جو اپنی ہی تخلیق کی ہوئی کائنات میں منتقل ہو گیا یا جو ذات ماورائے ادراک اور پوشیدہ تھی وہ متشخص اور ظاہر ہو گئی اور یہی وہ بنیادی نکات ہیں جن کے سبب خالق و مخلوق کے درمیان حد فاصل قائم نہیں رہ سکی ہے۔

ویدک یا برہمنی دور میں بھی جو ۱۵۰۰ ق م سے ۴۰۰ ق م تک یعنی بدھ و جین مذاہب کے عروج کے زمانہ تک محیط ہے مظاہر فطرت کے نمائندہ دیوی دیوتاؤں مثلاً اندر (بجلی اور طوفان کا دیوتا) اگنی (آگ)، سوریہ (سورج) سوم (ایک پودا)، وائیو (ہوا) کو کائنات میں متصرف مانا جاتا

۱۔ اقبال کی نظم 'آفتاب' کا ایک مصرعہ ہے ؎ زائیدگان نور کا ہے تاجدار تو
زائیدگانِ نور (نوری مخلوق) سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ قدیم ہندو دیوتاؤں کو مخلوق تصور کرتے تھے، ازلی نہیں سمجھتے تھے۔
جگن ناتھ آزاد، اقبال اور اس کا عہد لاہور ۱۹۸۹ء ص ۲۔۲۱

تھا۔ ۵۰۰ ق م سے ۴۰۰ء تک جو مہابھارت اور رامائن جیسی عظیم رزمیہ نظموں کی تخلیق کا دور ہے نئے نئے دیوی دیوتاؤں مثلاً برہما، شیو اور وشنو جن کو تری مورتی' کی حیثیت حاصل ہے اور مختلف صورتوں میں ایک دیوی ماں کا ظہور ہوا۔ اس دور کا ہر دیوتا اپنے بھکتوں کے لیے خدائے واحد کا درجہ رکھتا ہے۔ اگرچہ کسی بھکت کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسرے دیوتاؤں سے انکار کرے لیکن یہ لازم ہے کہ اس کا مرکز عقیدت وہی دیوتا ہو جو اس کا اشٹ (چنیدہ) ہے۔ پرانوں کے دور میں ۴۰۰ء سے ۱۲۰۰ء تک، یہی رجحان درجۂ کمال تک پہنچا اور اساطیری روایات کے ذریعہ نئی ہندو دینیات کے لیے مستحکم بنیادیں فراہم کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ شنکر آچاریہ (آٹھویں صدی عیسوی) اسی دور کے شارح ہیں اور انہوں نے الگ الگ اشٹ دیوتاؤں کے ماننے والوں کے موحدانہ رجحان میں اپنشدوں کی تشریحات کی بنیاد پر رشتۂ وحدت تلاش کرنے یا انہیں وحدت حق کے فلسفہ سے مربوط کرنے کی کوشش کی ہے لیکن چونکہ وہ راہِ علم کے مبلغ اور غیر معمولی فلسفیانہ ذہن کے مالک تھے اس لیے انہوں نے منطقیانہ نظام توحید کے ذریعہ ایک طرف تو خالق کی کامل وحدت پر اصرار کیا ہے اور دوسری طرف فلسفہ کی باریکی کا سہارا لے کر خالق و مخلوق کے درمیان پروہت اور اس کے ذریعہ انجام دی جانیوالی طویل رسوم کی گنجائشیں بھی نکال لی ہیں۔

رامانج نے شنکر کے کامل توحید اور مایا کے فلسفہ کی تردید کرتے ہوئے ویدانت کی حدود میں بھکتی کے نظریے کو مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے جو شنکرا چاریہ کے راہ علم کے مدمقابل عقیدت و ریاضت کی راہ ہے۔ ان کی تشریح کے مطابق بھی حقیقت اعلیٰ برہمہ ہی ہے جس کی صفات وقدرت عظیم ولاثانی ہے۔ وہی پیدا کرتا، فنا کرتا اور پناہ دیتا ہے۔ اس کے باوجود وہ عدم سے کوئی چیز پیدا نہیں کرتا بلکہ ایک حالت کو تبدیل کر کے دوسری حالت پیدا کرتا ہے پہلے صرف پرشوتم (حقیقت اعلیٰ) تھا، اسی سے مادہ اور روحیں (پرکرتی اور جیو) پیدا ہوئیں۔ دونوں اس کی رضا کے تابع ہیں لیکن بھکتی سے روح کو روح کائنات کا وصل حاصل ہو جاتا ہے جو لافانی مسرت اور لامحدود آزادی کا ضامن ہے۔

شنکر آچاریہ کے فلسفۂ حق کو अद्वैतवाद اور رامانج کے مسلک عاشقی کو विशिष्टवाद کہا جاتا ہے۔ بلبھ آچاریہ کے شدہ ویدواد शुद्धवेदवाद نے بھی اہلِ علم کو متوجہ کیا ہے۔ کچھ دوسرے فلسفیانہ مسالک بھی ہیں اور ان سب کی بنیاد ویدانت کی تشریح و توجیہہ ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ

اگر چہ اپنشدوں میں بہت اہم فلسفیانہ مباحث پر روشنی ڈالی گئی ہے مگر یہ بحث منظم اور منطقی نہ ہونے کے سبب فلسفیانہ خیالات سے زیادہ روحانی واردات کے مشابہ ہے۔ کہیں کہیں متضاد باتیں بھی کہہ دی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ بعض اپنشد نظم میں، بعض نثر میں اور بعض نظم ونثر کے ملے جلے انداز میں ہیں۔ اس لیے شارحین کے لیے بڑی گنجائشیں پیدا ہوگئی ہیں۔

مجموعی اعتبار سے 'برہمہ' اور 'آتما' سے متعلق اپنشد کے بیانات کی روشنی میں تین اہم تصورات سامنے آتے ہیں۔

(الف) برہمہ اور آتما ایک ابدی عنصر ہے جو تصور اور الفاظ میں نہیں سما سکتا کیونکہ صفات چاہے کتنی ہی جامع ہوں مگر چونکہ محدود ذہن وادراک کی پیداوار ہیں اور خالقِ کائنات لامحدود ہے اس لیے اس کا ادراک یا بیان ممکن نہیں ہے۔ اپنشد کے لفظوں میں اس کو نیتی نیتی नेति नेति (وہ ایسا نہیں ہے اور ایسا بھی نہیں ہے) کے ذریعہ ہی بیان کیا جاسکتا ہے یعنی وہ نرگن ہے

(ب) دوسری صورت میں اس کا بیان اچھی صفات والی (سرگن) ذات حق کے طور پر کیا گیا ہے اور

(ج) تیسری صورت اس کے کائنات میں جاری وساری ہونے کی ہے اور اسی حقیقت کو بار بار دوہرایا گیا ہے۔

ان تینوں بیانات کا مجموعی تاثر یہ ہے کہ وہ حقیقت اعلیٰ جس سے انسان کا بھی وجود ہے اور اس کائنات کا بھی جس میں انسان پیدا ہوا اور بالآخر ایک دن اسی کائنات میں مرے گا بھی، دراصل ایک ہی ہے۔

شنکر آچاریہ کا فلسفہ سب سے زیادہ قابل توجہ رہا ہے مگر وہ بھی عقیدہ کی بازیافت نہیں، بلکہ اپنشد میں خدائے واحد سے متعلق بیانات کی تشریح ہے لیکن چونکہ تاویل وتشریح دوسروں کا بھی حق ہے اس لیے زمانۂ حال کے ایک عالم، سابق صدر جمہوریۂ ہند ڈاکٹر رادھا کرشنن نے شنکر آچاریہ کے تصور 'مایا' کو مسترد کرتے ہوئے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اپنشد میں جس تصوریت یا مثالیت کی تعلیم دی گئی ہے اس سے کائنات کے وجود سے انکار لازم نہیں آتا۔ ماہر لسانیات ڈاکٹر گوپی چند نارنگ نے ڈاکٹر رادھا کرشنن کی فکر کی تلخیص ان لفظوں میں کی ہے:

وجود کی اعتباری نوعیت کو اپنشدوں میں تنزلات کی بحث سے سمجھایا گیا ہے۔ یہی تصور بعد میں اشراقی فلسفے اور وجودی تصور میں بھی ملتا ہے۔ حقیقت مطلق پر تعینات کی جتنی قیود عائد ہوتی جائیں، اتنا ہی اس کی حقیقت میں تنزّل ہوتا جاتا ہے۔ عالم روحانی اور عالم مادی اس عمل تنزّل کے ذریعے سے ظہور میں آئے ہیں۔ برہمہ اور آتما دراصل ایک ہیں لیکن ان کی تنزلات ایک دوسرے کے مدمقابل ہیں اور ان کے مندرجہ ذیل چار درجے مقرر ہیں:

برہمہ	=	آتما
(معروض)		(موضوع)
آنند		نفس وجدانی (توریا)
ایشور		نفس عقلی (پراجنا)
ہراینا گربھ (روح کائنات)		نفس حیوانی (تاےجس)
ورت (کائنات)		جسم مادی (ویشونار)

تنزلات کی اس بحث سے ظاہر ہے کہ اپنشد کائنات کو فریب نظر قرار نہیں دیتا بلکہ حقیقت کے جو مختلف مدارج مقرر کیے گئے ہیں ان میں کائنات کا درجہ سب سے نیچا رکھا گیا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ اس کا کوئی مستقل وجود نہیں۔ کائنات کا تصور برہمہ سے جدا ایک مستقل بالذات ہستی کی حیثیت سے کثرت کا وحدت سے الگ وجود جو ہماری ظاہری آنکھ کو دکھائی دیتا ہے، البتہ فریب نظر ہے اور اپنشد اس کو 'مایا' کہتا ہے۔ اس طرح انفرادی نفس کا وجود بھی حقیقت کا ایک درجہ رکھتا ہے لیکن یہ کوئی مستقل حقیقت نہیں ہے۔ غرض یہ کہ حقیقت مطلق کائنات صغریٰ اور کائنات کبریٰ یعنی خدا انسان اور عالم طبیعی کا فرق حقیقی نہیں بلکہ محض اعتباری ہے۔''[1]

یہ نقطۂ نظر شنکر آچاریہ کے نظریے سے مختلف ہے اور اس میں جس حقیقت پر زور دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ مذہبی قدر کے علاوہ واسطہ تو بہت سی دوسری قدروں سے بھی رکھا جاسکتا ہے مگر مقصد صرف

۱۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ   اردو غزل اور ہندوستانی ذہن وتہذیب دہلی ۲۰۰۳ء ص ۱۴۱۔۱۴۰

اسی قدر کو بنایا جاسکتا ہے جس سے قدر اعلیٰ کی وحدت کا عرفان حاصل ہو۔ لیکن اس نقطۂ نظر کے حاملین کو بھی البیرونی کی طرح اس بات کا احساس ہے کہ عملاً ایسا نہیں ہوا۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے لفظوں میں:

''ویدی تہذیب میں باطنیت کا یہ رجحان (اپنشد) ہندو مذہب کو پر تکلف اور پیچیدہ رسوم و قیود سے چھڑانے کے لیے شروع ہوا تھا لیکن نہ صرف یہ کہ اپنشدوں نے ماضی سے رشتہ نہ توڑنے کے لیے فطری جذبے کے تحت متعدد دیوی دیوتاؤں کے عقیدے کی موحدانہ تاویل کر ڈالی بلکہ قدیم عقائد اور رسوم کی روحانی تعبیر کر کے انہیں بھی جاری رہنے دیا۔''[1]

یہ سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ البتہ اپنشد کی تعلیم کو تعبیر و تشریح اور فلسفیانہ موشگافیوں سے الگ کر کے دیکھا جائے تو یہ حقیقت مخفی نہیں رہتی کہ ویدانت و اپنشد کی اصل وحدانیت ہے اور اسی لیے ہندو عالموں اور دانشوروں کو رہ رہ کر اپنی مذہبی اساس کو اجاگر کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی رہی ہے۔ آٹھویں صدی عیسوی میں شنکر آچاریہ نے گیارہویں صدی عیسوی میں رامانج آچاریہ نے، اٹھارویں صدی عیسوی میں راجہ رام موہن رائے نے اور انیسویں صدی عیسوی میں سوامی دیانند سرسوتی نے الگ الگ انداز سے یہی باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ وجود مطلق بس ایک ہے۔

لیکن مذہبی پیشوائیت کے اپنے مفادات، فلسفیانہ تعبیرات اور ان کتابوں کو بھی عقیدہ کی بنیاد بنا لینے کے سبب جو 'شرتی' میں شامل نہیں ہیں، ہندو عوام کے خدائے واحد پر ایمان و اقرار اور ان کی عملی زندگی پر کوئی اثر مرتب نہیں کر سکا ہے۔ مثلاً بھگوت گیتا میں एकान्तिका اکانتیکا دھرم کی تعلیم دی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مالک کائنات 'واسودیو' سے محبت ہی 'موکش' کی بنیاد ہے لیکن اس کے بعد ہی شری کرشن یعنی ایک شخصی خدا کو 'واسودیو' قرار دے کر اپنشد کی بنیادی تعلیمات کے متوازی ایک نئی راہ نکال لی گئی ہے جس کے سبب وہ خدا جو کسی کے مشابہ ہے نہ کوئی اس کے مشابہ، ایک پیکر میں ڈھل گیا ہے اور پھر اس ایک پیکر سے بھی اتنے پیکر تراش لیے گئے ہیں کہ ان دیکھے خدائے واحد کا تصور کہیں گم ہو گیا ہے۔

☆☆

۱۔ ڈاکٹر گوپی چند نارنگ اردو غزل اور ہندوستانی ذہن و تہذیب دہلی ۲۰۰۳ء، ص ۴۲

وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود

وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی تشریح وتوضیح میں صوفیہ اور علماء نے جو کچھ لکھا ہے اس پر ہر شخص کا بحث کرنا مفید ہے نہ ہی ہر شخص اس بحث کا متحمل ہو سکتا ہے۔ ایک عام شخص کے لیے یہ جان لینا کافی ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود یعنی ایک دوسرے کی ضد تصور کیے جانے والے مکاشفات کے حاملین ایک اور صرف ایک ہی الٰہ و معبود (اللہ) کے وجود اور اسی کے خالق و مالک، رب و رزاق اور جبار و قہار ہونے کے قائل ہیں۔ عقیدے میں ان کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اس وقت پیدا ہوا ہے جب ان کا عقیدہ مشاہدہ یا مکاشفہ بنا ہے اور انہوں نے اپنے مشاہدے یا مکاشفے کو لفظوں میں بیان کیا ہے۔ اس اختلاف میں مزید گرہیں اس وقت پڑی ہیں جب مشاہدات کی شرحیں لکھنے میں فلسفہ اور علم کلام کی زبان استعمال کی گئی ہے۔

سیدھے سادے، توانا اور قابل فہم عقیدۂ توحید کو فلسفۂ یونان اور علم کلام کی بنیاد پر سمجھانے کی کوشش میں اللہ تعالیٰ کی ''ذات وصفات'' کی بحث شروع ہوئی اور مسلم معاشرے میں ''صفاتیہ'' اور ''منکرینِ صفات''، ''اشاعرہ'' اور ''معتزلہ'' اور پھر ''رافزیہ'' اور ''کرامتیہ'' کے دلائل اور ردِ دلائل نے ایسے کئی سوالات کو موضوع بحث بنا دیا جن کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں بھی یہی ہوا اور مراتب وجود کے مباحث کے حوالے سے تشبیہ کامل، تشبیہ مع التنزیہ، معدوم الوجود، معلوم الآثار یا ثبوت الوجود جیسی فلسفیانہ اصطلاحوں پر وہ بھی بحث کرنے لگے جن کے لیے یہ بحث ضروری تھی نہ وہ اس بحث کے متحمل ہو سکتے تھے۔ بعد میں ایسے لوگوں نے بھی ان مباحث

کو اپنے طور پر سمجھنے اور پیش کرنے کی کوشش کی جو یونانی حکماء وفلاسفہ ہی سے نہیں یہودی وعیسائی متکلمین کی دلیلوں اور نظریوں سے متاثر یا اسلام لانے کے بعد بھی کسی حد تک یا کسی حیلے سے اپنے پرانے عقیدوں کے پاسدار تھے۔اس کے علاوہ اس حقیقت کو بھی ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے علوم وافکار کے کئی گوشے ہیں اور ان پر پار پانا ہر شخص کے لیے ممکن نہیں ہے۔انہوں نے الہ، وجود، علم، نبوت، ولایت، عشقِ الٰہی، انسان کامل کے علاوہ شیطان، قضا وقدر، زمان جیسے موضوعات پر بھی اظہارِ خیال کیا ہے۔انہوں نے کائنات کی تخلیق اور عملِ آفرینش کے سبب انبیا ورسل کے مبعوث کیے جانے کی ضرورت بھی بیان کی ہے۔جس کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ وجود کائنات میں وہ کیا چیز ہے جس کے سبب دنیا میں رسولوں کی بعثت اور پیغامِ خداوندی کا ظاہر ہونا لازمی ہو جاتا ہے۔عام طور پر اس سوال کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اللہ کی رحمت یا مشیّتِ خداوندی کا تقاضا ہے لیکن ابن عربی نے اس نکتے کی توضیح کے لیے خود حقیقت الٰہیہ کے بارے میں زیادہ گہرائی سے کچھ کہنے کی کوشش کرتے ہوئے اپنی تحریروں میں جابجا یہ بات دوہرائی ہے کہ کائنات اور مظاہرِ کائنات بلکہ اپنی اصل میں ہر چیز خالق وکردگار سے جڑی ہوئی ہے۔

اسمائے الٰہیہ کا اس کائنات سے تعلق بیان کرتے ہوئے کئی مقامات پر ان کا اندازِ بیان عقلی یا منطقی ہو گیا ہے، باب ٦٦ میں ان کا اسلوب تمثیل وتخیل کا رنگ، بلکہ کسی حد تک قصہ کہانی کا رنگ لیے ہوئے ہے۔جس میں انہوں نے اس نکتے کے ابلاغ کی کوشش کی ہے کہ اسمائے الٰہیہ کے آثار Effects دنیا میں کس طرح ہویدا ہوتے ہیں اور ان کی تاثیر کائنات میں کیونکر کارفرما ہوتی ہے۔اس غرض سے انہوں نے اسمائے الٰہیہ کو گویا مجسم کر دیا ہے اور یہ کام بے خودی میں نہیں پورے ہوش و حواس میں ہوا ہے۔انہیں خوب پتا تھا کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔اس لیے انہوں نے ابتدا ہی میں اپنے قاری کو متنبہ کر دیا ہے کہ ''کثرت یا اجتماعِ وجودی'' کا وہم نہ کرنا اور پھر دلیل دی ہے کہ اس مسئلہ میں یعنی یہ کہ اسمائے الٰہیہ اعیانِ وجودی بھی رکھتے ہیں یا نہیں، متکلمین کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے مگر ہمارے یہاں اس مسئلے پر کوئی نزاع نہیں۔ہمارے لیے یہ نسبتیں اور نام ہیں جو حقائق معقولہ کے لیے رکھے گئے ہیں، ان کی وجودی حیثیت نہیں ہے۔ذات الٰہی ان کی وجہ سے کثرت کا شکار نہیں ہو جاتی کیونکہ کسی شے میں کثرت صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اعیانِ وجودیہ (یعنی خارجی وجود

رکھنے والی اشیاء / ہستیاں) پائی جائیں۔ محض احکام، نسب اور اضافات Properties, Altributions, relationships کے پائے جانے سے کوئی چیز کثیر نہیں ہو جاتی۔

اس باب کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اعیانِ ثابتہ اللہ کے علم میں ہیں۔ ان کے اعیانِ موجودہ بننے کے لیے یعنی خارجی وجود حاصل کرنے کے لیے یہ اعیانِ ثابتہ اللہ کی قدرت کے محتاج ہیں۔ عملِ آفرینش اور تخلیقِ کائنات بھی اللہ کی قدرت ہے۔ اس کی قدرت اس کے ارادے سے کارفرما ہوتی ہے اور ارادہ اس علم پر مبنی ہوتا ہے جو ممکناتِ عالم کا علم ہے اور علم خداوندی وجودِ الٰہیہ پر استوار ہوتا ہے۔ وجودِ خداوندی کو انہوں نے کئی جگہ حیاتِ الٰہیہ کا عین قرار دیا ہے یعنی وجود و حیات کو ایک ہی قرار دیا ہے۔ اس طرح ان کے نزدیک چار بنیادی اسماء ہیں جنہیں اسم ذات، ''اللہ''، اپنی آغوشِ وجود میں لیے ہوئے ہے یعنی الحی، العلیم، المرید، القادر/القدیر۔ دوسرے لفظوں میں اللہ جیتا، جانتا، صاحبِ ارادہ اور صاحبِ قدرت ہے۔ ان چاروں اسماء میں ترتیب کی بنیاد وجود کے خصائل ذاتی پر رکھی ہوئی ہے۔

شیخ اکبر کے تمثیلی اندازِ بیان سے ذہن میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض مذاہب میں جو کئی ''الٰہ'' پائے جاتے ہیں وہ سب الگ الگ ہستیاں ہیں یا ان امور کی تخیلاتی، تمثیل یا تجسیم ہیں جن کو مسلمانوں کی اصطلاح میں اسماء الٰہیہ کہا جاتا ہے۔ شیخ اکبر موخر الذکر موقف کے حامل معلوم ہوتے ہیں کیونکہ کثرت یا اجتماع وجود ان کے نزدیک خارج از امکان ہے۔

وحدۃ الوجود کا نظریہ مشائخ کے لیے خصوصی توجہ اور اہمیت کا حامل ہے کیونکہ وہ اس نظریہ کو روحانی ترقی کے لیے ایک درجے میں اجزائے ایمان میں شامل کرتے رہے ہیں البتہ عوام میں اس کی تشہیر کے مخالف ہیں۔ ان کے نزدیک مکاشفات کے بغیر اس کو سمجھا جا سکتا ہے نہ ہی بیان کیا جا سکتا ہے۔ مگر بد قسمتی سے اس اہم علمی اور کشفی مسئلہ میں وہ بحث و مباحثہ کرتے رہے ہیں جنہیں کشفی علوم کی ابجد سے بھی واقفیت نہیں ہے۔ اس لیے ایک طرف تو علماء و صوفیہ میں زبردست معرکہ آرائی ہوتی رہی ہے اور دوسری طرف خام صوفیہ شیخ اکبر کے بعض لفظوں اور اصطلاحوں کو سیاق و سباق کے بغیر استعمال کر کے کفر و الحاد پھیلاتے رہے ہیں۔

شیخ اکبر محی الدین ابن العربی (۱۲۴۰ء - ۱۱۶۵ء) مسئلہ وحدۃ الوجود کے سب سے بڑے

شارح ہیں اوران کی شرح کا حاصل یہ ہے کہ کائنات میں خالق کائنات کے سوا کوئی موجود ہی نہیں ہے یا کائنات میں جو کچھ ہے وہ خالق کائنات ہی ہے۔ بعض لوگوں نے اس کا مطلب یہ نکالا ہے کہ علماء کا خالق کائنات، کائنات سے جدا ایک بالکل علیحدہ وجود ہے جبکہ صوفیہ کے نزدیک خالق کائنات سلسلۂ کائنات سے الگ نہیں ہے۔ اسی بنیاد پر بعض لوگوں نے رائے دے دی ہے کہ شنکر آچاریہ کے نظریۂ لاثنویت (ادویت واد) ہی کا ایک روپ ابن العربی کا وحدۃ الوجود بھی ہے کیونکہ شنکر آچاریہ نے جس چیز کو التباس کہا ہے ابن العربی نے اسی چیز کو تعینات کہا ہے۔ لیکن حقیقتاً اس قسم کی مماثلت درست نہیں ہے کیونکہ شنکر آچاریہ کا نظریہ عقل وفلسفہ اور تکلم وتاویل کی غیر معمولی قوت کا مظہر ہے جبکہ ابن العربی کی شرح ایک ایسے موحد کے مکاشفات ومحسوسات کا آئینہ ہے جس کو خالق ومالک کے سوا کچھ نظر ہی نہیں آتا۔ البتہ علمی سطح پر اس کے اظہار میں ایسی فلسفیانہ اصطلاحوں کا استعمال کیا گیا ہے جو دوسرے مذاہب سے مستعار یا مماثل ہیں۔

توحید خالص کو ابن العربی سے پہلے کے صوفیہ بھی بیان کرتے رہے ہیں اوران میں سے بعض کی پیش کی ہوئی تمثیل اور اصطلاح ہندوستانی فکر وفلسفہ سے متاثر ہے مثلاً ابویزید بسطامی کا یہ لکھنا کہ ''میں اپنے آپ سے اس طرح نکل گیا جس طرح سانپ کینچلی سے نکل جاتا ہے'' خالص ویدانتی تمثیل ہے۔ جسم وروح کے رشتے کو بیان کرتے ہوئے اپنشد نے جو تمثیل اختیار کی ہے وہ یہ ہے کہ سانپ کی کینچلی پہاڑ کے باہر اتری پڑی ہے'' لیکن اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ابویزید کے استاذ شیخ ابو علی سندھی، ہندی الاصل تھے۔ وہ ابویزید کو حقیقت کی تعلیم دیتے تھے اور ابویزید ان کو فرائض کی صحیح ادائیگی کی۔ اس لیے ممکن ہے انہیں یہ تمثیل اپنے استاذ سے حاصل ہوئی ہو اور دوسرے یہ کہ ابویزید نے جو کچھ کہا ہے سکر کی حالت میں کہا ہے۔ وہ صحو کی حالت میں سکر کی حالت میں کہے گئے الفاظ پر اظہارِ ندامت کیا کرتے تھے۔ صوفیہ میں یوں بھی یہ قول بہت مقبول ہے کہ جمع بغیر تفرقہ زندقہ ہے۔

تیسری صدی ہجری ہی میں سنسکرت کتابوں کا عربی میں ترجمہ ہونا بھی شروع ہو چکا تھا۔ شیخ ابوسعید احمد بن عیسیٰ خراز (م ۲۷۷ ھج) فنا اور بقا، شیخ ابوعبداللہ محمد بن خفیف شیرازی (م ۳۷۱ ھج) غیبت اور حضور اور شیخ ابوالعباس سیاری جمع اور تفرقہ کی اصطلاحیں استعمال کر چکے تھے مگر ان کی حیثیت بھی اظہار کیفیت کی تھی۔ وہ یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ علم معرفت حاصل ہو جانے کے بعد خارجی عالم کی

حیثیت التباس جیسی معلوم ہوتی ہے۔ وحدۃ الوجود کا مسئلہ انہیں دو اہم مقدمات پر قائم ہے۔ ایک تو یہ کہ خارج میں ایک ہی ذات موجود ہے اور کائنات میں جو بے شمار چیزیں نظر آ رہی ہیں وہ اسی ذات واحد کے اشکال و مظاہر ہیں۔ اشکال و مظاہر یا ابن العربی کے لفظوں میں شیونات و تعینات فریب نظر نہیں ہیں جبکہ شنکر آچاریہ کا فلسفہ ماسوا کو فریب (مایا) قرار دیتا ہے۔ وحدۃ الوجود اور لاثنویت کا بنیادی فرق یہی ہے۔ مزید فرق اس وقت خود بخود واضح ہو جائے گا جب یہ معلوم ہو جائے کہ وحدۃ الوجود ہے کیا؟

مسئلہ وحدۃ الوجود علمی نزاکتوں میں گھرا ہوا ہے اور اس کے بیان میں بڑے بڑے شہسواروں نے ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ عبدالعلی انصاری لکھنوی ؒ کے رسالہ" وحدۃ الوجود و شهود الحق فی کل موجود " کے اردو ترجمے کی تلخیص کر دی جائے۔ اردو ترجمہ مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی ؒ نے کیا ہے۔ مولف اور مترجم دونوں بحر توحید کے غواص تھے۔ اس لیے یہ تالیف و ترجمہ ایک نہایت نازک مسئلہ کے بیان کے باوجود انتہائی جامعیت کا حامل ہے۔ اس کی تلخیص کرتے ہوئے حضرت مترجم کے الفاظ برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی ہے کیونکہ متبادل سے مفہوم بدل جانے کا اندیشہ تھا۔

مسئلہ وحدۃ الوجود میں 'وجود' سے مراد اللہ کی ذات ہے جو حقیقت کا عین اور اپنے مرتبہ ذات میں کثرت سے پاک ہے۔ یہ وجود مصدری نہیں جو ایک انتزاعی امر ہے اور جس کے معنی 'ہونا' کے ہیں بلکہ اس سے مراد وہ حقیقت ہے جو نفس موجود ہے۔ اللہ انتزاعی مفہوم سے بالا و برتر ہے۔ اللہ کے سوا جو کچھ ہے وہ اس کے شیونات و تعینات ہیں اور وہ ان میں ظاہر و ساری ہے مگر یہ سرایت اس قسم کی نہیں جس کے حلولی اور اتحادی قائل ہیں۔

عالم میں ایک ہی عین کا ظہور ہے وہی اوّل، آخر، ظاہر، باطن اور لاشریک ہے۔ وہ مرتبہ ذات میں منزہ اور شیونات و مظاہر کونیہ میں مشبہ ہے۔ اس طرح اس کے ذاتی اور اسمائی وصفاتی دو کمالات ہیں۔ ذاتی کمال میں وہ عالم سے غنی و بے نیاز ہے لیکن اسمائی وصفاتی کمالات کے اظہار کے لیے اعیان (عین کی جمع) سے غنا اور بے نیازی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء مبارک چاہے تنزیہی ہوں یا تشبیہی، بغیر مظہر کے ظاہر نہیں ہوتے۔ اعیانِ عالم کا ظہور اسی لیے ہے کہ اس کے اسماء کا کمال پوری طرح ظاہر ہو جائے اور چونکہ اعیان، اللہ کے مظاہر ہیں اس لیے ہر عین کو وہ جو کچھ عطا کرتا ہے

اس کی استعداد کے موافق عطا کرتا ہے۔ یہی قضاء وقدر کا راز ہے۔

اللہ تعالیٰ جامع تنزیہ وتشبیہ ہے یعنی نہ تو ایسا خالص منزہ ہے کہ اوصاف تشبیہہ کے قابل نہ رہیں جیسا کہ متکلمین میں سے اشعریہ کہتے ہیں کیونکہ ایسی تنزیہ حقیقت میں قید کرنا ہے اور وہ نہ ایسا خالص مشبّہ ہے جس کے قائل مجسمہ ہیں کیونکہ ایسی تشبیہہ حقیقت میں تحدید یعنی محدود کرنا ہے۔ تنزیہہ اور تشبیہ کے متعلق شیخ اکبر نے فرمایا ہے کہ اگر تم تنزیہ خالص کے قائل ہوئے تو تم نے اللہ کو غیب میں مقید کر دیا اور تم اس کے ظہور کا انکار کر رہے ہو حالانکہ وہ خود کو ظاہر فرما رہا ہے اور اگر تم تشبیہہ کے قائل ہو گئے کہ اللہ کا جسم ہے اور وہ مشبہ ہے تو تم نے اللہ تعالیٰ کے لیے حد مقرر کر دی، حالانکہ اس کی کوئی حد نہیں ہے۔ اور اگر تم دونوں امر کے قائل ہو یعنی تم نے اللہ تعالیٰ کو عین تنزیہ میں اور تشبیہ میں منزّہ جانا تو تم اللہ تعالیٰ کی معرفت میں صحیح راستہ پر ہو۔ جو دو وجود کا قائل ہوا کہ ایک اللہ کا وجود ہے اور ایک ممکن کا تو وہ شرک کر رہا ہے اور یہ شرک، شرک خفی ہے اور جو شخص صرف ایک وجود کا قائل ہوا اور اس نے کہا کہ وجود صرف اللہ ہی کا ہے اس کے سوا جو کچھ ہے وہ اس کے مظاہر ہیں اور مظاہر کی کثرت اس کی وحدت کے منافی نہیں تو یہ شخص موحد ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات نور وظلمات کے پردوں میں ہے۔ نور سے مراد جمالی اوصاف اور فعلی صفات ہیں اور ظلمت سے مراد جلالی اوصاف اور انفعالی صفات ہیں۔ اللہ کی ذات اپنے اوصاف کے پردوں میں مستور ہے۔ اس تک کسی کی رسائی نہیں، نہ نبی مکرم کی نہ ملک معظم کی۔ وہ وجود مطلق جو اپنے ذاتی کمالات کے ساتھ پردۂ غیب میں ہے، غیب الغیب ہے۔ اپنے مدارک اور مجالیات میں اس کا ظہور اور عارفوں پر اس کا شہود ہوتا ہے۔ مجال اس ذات کے تعینات وشیونات ہیں جس کے چھ مراحل بیان کیے گئے ہیں۔

پہلے مرحلے کو احدیت یا وحدت مطلقہ کہتے ہیں اور جو وجود ہر یقین سے بالاتر ہے اس کو احد کہتے ہیں۔

دوسرے مرحلے کو وحدت کہتے ہیں۔ اس مرحلے میں یہ ذات اپنے علم میں ان تعینات کو پیش کرتی ہے جو مستقبل میں ظہور پذیر ہونے والے ہوتے ہیں۔ انہیں علمی تعینات کو 'ایمان ثابتہ' بھی کہتے ہیں۔

تیسرے مرحلے کو واحدیت کہتے ہیں اور یہ مرحلہ اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ ذات اعیان ثابتہ کے مطابق خارج میں ظہور کرنے لگتی ہے۔ اس کے بعد کے تینوں مراحل وجود کے مخصوص خارجی تعینات ہیں۔ پہلے تعین کو روحانی تعین کہتے ہیں۔ اسی کو عالم ملکوت اور عالم ارواح بھی کہا جاتا ہے۔ اس میں آسمان دنیا کا بیان ہوتا ہے۔ دوسرے تعین کو مثالی تعین کہتے ہیں اور اس کا مقصد عالم اجسام اور عالم ارواح میں ربط پیدا کرنا ہے۔ تیسرے تعین کو جسدی تعین کہتے ہیں۔ یہ عالم ناسوت ہے۔ اس سے عالم اجسام یعنی کائنات کا ظہور ہوتا ہے انہیں کو 'حضرات خمس' بھی کہتے ہیں۔

تعینات کے بیان میں ابن العربی نے ملائکہ اور ارواح کی تخلیق کے بیان کے بعد سید کونین صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مقدسہ کا بیان فرمایا ہے اور اس کو تمام ارواح میں اعظم اور اعلیٰ قرار دیا ہے وہ ہر موطن اور مقام میں علم، اتم سے موصوف ہے۔ عالم ارواح میں انبیاء، اولیاء، کاملین اور ناقصین یعنی سب کی ارواح نے آپ کی نبوت و رسالت کا اقرار کیا تھا اور وعدہ کیا تھا کہ وہ عالم اجسام میں آنے کے بعد آپ کی اتباع کریں گی۔

مسئلہ وحدۃ الوجود میں ابن العربی نے کائنات اور کامل و ناقص انسان کی صفات سے بھی بحث کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صوفیہ جو اخلاقِ شرعیہ سے متصف ہیں، انسان کامل ہیں اور اپنے باطن سے مخلوقات میں تصرف کرتے ہیں۔ انہوں نے یہ حقیقت بھی واضح کی ہے کہ بار امانت اٹھانے میں انسان کامل کے ساتھ ناقص انسان بھی شریک ہیں مگر وہ ادائے امانت میں خیانت کرتے ہیں اور ان کے نزدیک امانت الٰہیہ سے مراد اسرار الٰہیہ ہیں۔

مسئلہ وحدۃ الوجود کا مندرجہ بالا تعارف ایک صاحب دل اور صاحب نظر بزرگ کا رہین منت ہے جن کی نظر ابن العربی کی تصانیف کی باریکیوں کے ساتھ قرآن و سنت کی تعلیمات پر بھی تھی۔ دوسرے لوگوں میں خصوصاً مستشرقین میں صوفیہ کے احوال و مکاشفات تو کیا علمی کتابوں کی باریکیوں کو بھی سمجھنے کی صلاحیت نہیں تھی۔ اس لیے مسئلہ وحدۃ الوجود پر ان مستشرقین نے جو خامہ فرسائی کی ہے اس سے ابن العربی کی ذات کے ساتھ اسلام کے عقیدۂ توحید پر بھی ضرب پڑی ہے۔ ذوقی شاہ نے[1] جو عالم بھی تھے اور صوفی بھی، نومسلم بیرن عمر رالف اور پروفیسر نکلسن کے افکار و

۱۔ ذوقی شاہ افکار، الہام اور وحی لاہور ص ۲۹۔۳۰

خیالات پر گرفت کی تھی۔ وہ بیک وقت عربی، فارسی اور انگریزی داں ہونے کے سبب مستشرقین کے علم وفکر کے معیار کو بخوبی سمجھتے تھے۔ انہوں نے بہت صحیح نتیجہ اخذ کیا ہے کہ علم وفضل کے لمبے چوڑے دعووں کے باوجود مستشرقین میں صحیح اسلام کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا نہیں ہوئی ہے یا وہ دیدہ و دانستہ اس کو توڑ مروڑ کر دوسروں کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں مثال کے طور پر تصوف اور مسئلہ وحدۃ الوجود ہی کو لیجیے:

☆ نکلسن (اور دوسرے مستشرقین) کی نظر ابتداء ہی سے مختلف اقوام کے مقولوں کی مماثلتوں پر رہی ہے اور آگے چل کر انہوں نے انہیں مماثلتوں کو شہادتوں میں تبدیل کر دیا ہے۔

☆ ذات مطلق (اللہ تعالیٰ) کے متعلق نبی کریم ﷺ کے بیانات غور وخوض کا نتیجہ نہیں ہیں نہ ہی جذبات و واردات پر مبنی ہیں۔ یہ وحی الٰہی پر مبنی ہیں اور انہیں سائنسی تحقیقات کے معیار پر نہیں جانچا جا سکتا لیکن مستشرقین نے عام طور سے یہی غلطی کی ہے۔

☆ مستشرقین نے ابن العربی کی تحریروں کی باریکیوں کو سمجھا بھی نہیں ہے۔ اس لیے انہوں نے اس کا جو خلاصہ دیا ہے وہ بالکل غلط ہے۔

☆ ظنیات و پرواز تخیل اور کشف والہام میں فرق نہ کرنا بھی بہت بڑی غلطی ہے اور مستشرقین نے کشف والہام کو ظنیات سے تعبیر کیا ہے۔ اس لیے ان کے صحیح نتیجے پر پہنچنے کی توقع ہی بعید از قیاس ہے۔

☆ مستشرقین اس حقیقت کو بھی نہیں سمجھ سکے ہیں کہ پیغمبر میں دو جہتیں جمع ہوتی ہیں۔ ایک جہت حق جس سے وہ حق تعالیٰ سے متصل یا اس کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور دوسری جہت خلق جس سے وہ بندگانِ خدا کی طرف متوجہ ہو کر ان کی اصلاح کرتا ہے۔

یعنی جو فیضان جہت اول کے ذریعہ حاصل کرتا ہے وہ خلق کو پہنچاتا ہے۔ جہت اول کو جہت ثانی پر فضیلت دی جاتی ہے۔ کیونکہ توجہ

الی الحق توجہ الی الخلق سے افضل ہے۔ توجہ الی الحق کو ولایت اور توجہ الی الخلق کو نبوت کہتے ہیں۔ ہر پیغمبر میں ولایت اور نبوت کا اجتماع لازمی ہے۔ اور اس کی ذاتی ولایت کو اس کی ذاتی نبوت پر فضیلت ہے تو اس کے یہی معنی ہوتے ہیں کہ ہر نبی کی ولایت کو اس کی نبوت پر شرف حاصل ہے ورنہ یوں تو ہر نبی کو ہر ولی پر ہر اعتبار سے فضیلت حاصل ہے اور نبی آخر الزماں کو جملہ انبیاء پر ہر لحاظ سے فضیلت کلی حاصل ہے۔

☆ ابن العربی کی تحریروں میں صوفیہ نے جس لفظ کا مطلب ماورائی سمجھا ہے، نکلسن نے اسی کو 'برعکس' لکھا ہے۔ جہاں ''نااہلوں کے کانوں'' سمجھنا چاہیے وہاں انہوں نے ''نجس کانوں'' سمجھا ہے اس لیے پورا مفہوم الٹ پلٹ گیا ہے۔

☆ فنا و بقاء عقاید میں شامل نہیں ہیں۔ یہ اصطلاحیں عقائد صحیحہ اور اعمال صالحہ کے نتائج بیان کرنے کے لیے وضع کی گئی ہیں۔ نکلسن کا یہ سمجھنا غلط ہے کہ اسلامی عقیدہ میں ہندو فکر و فلسفہ کی آمیزش کر دی گئی ہے۔

☆ مستشرقین نے ابن العربی پر عیسائیت سے متاثر ہونے یا اس سے ہمدردی کا ذکر کرتے ہوئے اس حقیقت کو فراموش کیا ہے کہ مسلمان حضرت آدمؑ سے حضور خاتم النبیین ﷺ تک ہر نبی و رسول پر ایمان لانے کے بعد ہی مسلمان ہوتا ہے۔

مستشرقین خصوصاً نکلسن نے ''محمد ﷺ کی صوفیانہ عبادت'' جیسے لفظوں اور جملوں کو استعمال کرتے ہوئے اس بنیادی نکتہ کو سمجھا ہی نہیں ہے کہ مسلمان خواہ صوفی ہو یا غیر صوفی، وہ عبادت صرف اللہ کی کرتا ہے البتہ اللہ کے محبوب ﷺ سے محبت اور آپ کی اتباع ضروری ہے۔

ان بنیادی نکتوں کو نہ سمجھنے کے سبب نکلسن اور دوسرے مستشرقین نے بہت سی خلاف عقیدہ باتیں بھی ابن العربی کے نظریۂ وحدۃ الوجود سے منسوب کر دی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ابن

العربیؒ کوموحد تسلیم کرنے کے باوجود ان سے بہت سے ایسے خیالات وعقائد منسوب کردیے گئے ہیں جو عقیدۂ توحید کے منافی اور دوسرے مذاہب کے فکر وفلسفہ کے پرتو معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ کائنات باطناً خدا ہے اور انسان عالم صغیر ہے کہ جس میں جملہ اسماء وصفات کا اجتماع ہے اور صرف انسان ہی میں خدا پوری طرح اپنے سے باخبر ہوتا ہے۔ مستشرقین کا کہنا ہے کہ یہ عقیدہ جس میں کہ باطنیت (Gnosticism) اشراقیت (Neo-Platonism) عیسائیت اور دیگر مخارج سے بہت سے اجزاء کو لے کر شامل کیا گیا ہے، ابن العربی کے مسلک میں مرکزی حیثیت کا حامل ہے۔ بعض نااہل مسلم صوفیوں نے بھی اس مسئلہ میں خامہ فرسائی کر کے پیچیدگیاں پیدا کی ہیں۔ حالانکہ ابن عربی نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ لب لباب ہے اصول تخلیق کائنات کا جس میں الوہیت کو ایک خارجی شئے قرار دے کر اصلی انسانی تخیل میں ظاہر کیا گیا ہے اس کا پہلا جسدی مظہر آدم ہیں۔ انسان کامل خدا کی صورت وفطرت کا نمونہ ہے اور رحمت الٰہی اور تنظیم کائنات کے درمیان واسطہ ہے جس کے ذریعہ سے دنیا زندہ اور قائم رکھی گئی ہے اور لازمی طور پر محمد ﷺ بدرجہ اتم انسان کامل ہیں۔ ابن العربی سے بہت پہلے ہی آنحضرت ﷺ کی ہستی کی قدامت کا عقیدہ تسلیم کیا جاچکا تھا جس کے مطابق اللہ نے جس کو سب سے پہلے پیدا کیا وہ نور محمدیؐ ہے جو آدم میں آیا اور نسلاً بعد نسلٍ تمام پیغمبروں میں ہوتا ہوا بالآخر محمد ﷺ کی صورت میں ظاہر ہوا۔ صوفیہ کا عقیدہ ہے کہ یہ نور جملہ اولیاء میں مساوی ہے۔ ابن العربی محمد ﷺ کو حقیقت الحقائق کہتے ہیں۔ یہ وہ فقرہ ہے جسے اوریگن (Origon) نے اصول یا کلمۂ تخلیق کائنات (امر کن) کے بیان کرنے میں اور ارسطو نے ''عقل فعال'' کی جانب اشارہ کرنے میں استعمال کیا ہے۔ اس حیثیت سے آنحضرت ﷺ تخلیق کائنات کے لیے واسطہ اور اس دنیا میں خدا کے خلیفہ اور وہ قطب ہیں جس پر اس دنیا کا قیام منحصر ہے اور جن کے لیے یہ دنیا بنائی گئی ہے اور تنہا وسیلہ ہیں جملہ الہامات ربانی کا کیونکہ آپ اس وقت بھی پیغمبر تھے جب کہ آدم پانی اور مٹی میں تھے۔ اس میں سینٹ پال اور مصنف انجیل چہارم کے حضرت مسیح سے متعلق اقوال کی کچھ آواز بازگشت محسوس ہوتی ہے، مگر اس کی اصل وجہ تصوف کی فلسفیانہ تعبیر میں مقامی روایتوں، رجحانوں اور مذہبی فلسفوں کی آمیزش یا ابن العربی کے شارحین کے ذہنی تعصبات ہیں جو زیادہ تر یورپی ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ وجود صرف ذات خدا ہی کا ہے۔ اس کی صفات اس سے اعتباری

غیریت رکھتی ہیں مگر حقیقتاً اس سے جدا نہیں۔ صفات الٰہی کے مجموعہ کو ہم کائنات کہتے ہیں اور کائنات متغیر ہوتی رہتی ہے اور اس میں اللہ اپنا اظہار فرماتا ہے۔ کائنات کا اس ظہور ہی کے بقدر حقیقت میں حصہ ہے۔ جو چیزیں کہ نظر آتی ہیں اپنا ذاتی وجود نہیں رکھتیں بلکہ ذات مطلق کے پرتو کی وجہ سے وجود اعتباری اختیار کر لیتی ہیں۔ نظام عالم میں مرتبۂ انسانی سب سے بلند و عظیم اس لیے ہے کہ عالم ارواح اور عالم اجسام کا اس میں اجتماع ہے۔ وہ کائنات کی روح ہے اور کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے لیکن چونکہ تقید جسمانی نے اسے گرفتار کر رکھا ہے اس لیے وہ اپنے آپ کو خدا سے جدا سمجھتا ہے۔ یہ نظری مغالطہ اگرچہ براہین کے مطابق ہے مگر فلسفۂ تصوف کے اس بنیادی اصول کے خلاف ہے کہ جملہ ہستی اور جملہ افعال قدرت الٰہی کا مظہر ہیں۔ اس حقیت کا انکشاف اہل کشف کو ہو سکتا ہے اور وہ اسے دوسروں تک اپنے ہی اشارات و اصطلاحات کی مدد سے پہنچا سکتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جس عشقیہ شاعری میں ان باتوں کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے وہ ان امور کو بھی جن تک عقل کی رسائی ممکن نہیں، نہایت خوبی سے ذہن نشین کر دیا کرتی ہے۔ ایسے شعر کہنے والے شعراء کا منشاء صرف یہی نہیں ہوتا کہ اپنے کلام میں حقائق کا اظہار کریں بلکہ اپنی شاعری کے ذریعہ وہ یہ کوشش بھی کرتے ہیں کہ ایک ایسا حسین و جمیل تخیل پیش کریں جو لامحدود اور ناقابل اظہار حقیقت کی جانب رہنمائی کرے اور روح میں عالم بالا سے ایک مناسبت پیدا کر کے اسے انتہائی انکشافات روحانی کے لیے تیار کرے۔

ان تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود میں مستشرقین خصوصاً نکلسن کے بیانات یا ابن العربی کے احوال کی شرح میں کی گئی موشگافیوں نے ایک ایسے موحد کے عقیدہ و احوال کو بڑی حد تک متنازعہ بنا دیا ہے جن کو ذاتِ حق کے سوا کچھ دکھائی ہی نہیں دیتا تھا۔ اس کی ایک وجہ تو مستشرقین کی وہ بنیادی غلطیاں ہیں جن کی نشاندہی ذوقی شاہ نے کر دی ہیں۔ ان غلطیوں کے تجزیے سے معلوم ہوتا ہے کہ بدنیتی کے علاوہ الہام، القاء اور کشف سے ناواقفیت کے سبب بھی مستشرقین غلط نتائج اخذ کرتے رہے ہیں اور غلط نتائج کے سبب ایک ہی مسئلہ میں پروفیسر نکلسن اور دوسرے مستشرقین کی تشریحات مولانا عبدالعلی انصاریؒ کی تشریحات سے الگ بلکہ متضاد و متناقص معلوم ہوتی ہیں۔ ان تشریحات سے بڑی غلط فہمیاں پھیلی ہیں۔ دوسری وجہ روحانی ارتقاء کے مختلف مراحل کی الگ الگ کیفیات ہیں۔

امام ربانی مجدد الف ثانیؒ شیخ احمد فاروقی سرہندی کے ابن عربی سے اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ روحانی ارتقاء کے اس مرحلے میں پہنچے تھے جہاں ابن عربی نہیں پہنچے تھے۔ انہوں نے مسئلہ وحدۃ الوجود کو نہ صرف علمی سطح پر سمجھنے بلکہ روحانی ارتقاء کے آخری مراحل سے گزرنے اور بحر معرفت میں غواصی کر کے در مقصود حاصل کرنے کے بعد باور کرایا تھا کہ

☆ انبیاء کرام کی تعلیم یہ ہے کہ اللہ کے سوا کوئی دوسرا الٰہ (معبود) نہیں ہے۔ ان کی یہ تعلیم نہیں ہے کہ کسی دوسری شئے کا وجود ہی نہیں ہے۔ اس لیے اللہ کے علاوہ کائنات کا وجود بھی برحق ہے مگر کائنات کا وجود اللہ کے وجود سے مختلف ہے۔

☆ وحدۃ الوجود جو کائنات کو خدا کا عین قرار دیتا ہے بت پرستی کا بھی جواز فراہم کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نظریے سے ہر غلط کام اور عقیدہ خدا سے منسوب ہو جاتا ہے۔

☆ وحدۃ الوجود کا عقیدہ کلمہ طیبہ کے ورد کا نتیجہ ہو یا اللہ رب العزت سے گہرے عشق کا، دونوں صورتوں میں یہ راہِ سلوک کا ایک مقام (جمع، اتحاد، فنا) ہے۔ جب سالک اس سے آگے کی منزل پر قدم رکھتا ہے تو جمع کی جگہ فرق کا شعور پیدا ہونے لگتا ہے اور سالک بھی محسوس کرنے لگتا ہے کہ اللہ کائنات کا عین نہیں مکمل غیر ہے۔

☆ فنا کے حصول کے لیے وحدۃ الوجود کی ضرورت نہیں ہے۔ توحید شہودی سے بھی وہ اخلاص حاصل ہو جاتا ہے جس سے غیر اللہ کو بھلا کر فنا کا مقام حاصل کیا جا سکتا ہے۔

☆ وحدۃ الوجود تصوف کی تاریخ میں ایک نئی چیز ہے۔ ابن العربیؒ سے پہلے صرف توحید شہودی تھی، توحید وجودی نہیں تھی۔

امام ربانی مجدد الف ثانیؒ نے مسئلہ وحدۃ الوجود پر اپنے مکتوبات میں بہت تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ دفتر اوّل میں مکتوب ۲۳۴، ۱۶۰، ۲۰۹، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۸۷، ۲۹۱، ۲۹۳، دفتر دوم میں مکتوب

نمبر ۱، ۱۱، ۱۹۸ اور دفتر سوم میں مکتوب نمبر ۳۱، ۸۰، ۸۹، ۱۲۲ میں خصوصیت سے ان نکات کی وضاحت کی گئی ہے جن کی روشنی میں نہ صرف نبوی اور وجودی توحید کا فرق سامنے آتا ہے بلکہ وجودی توحید کا نبوی توحید سے مختلف ہونا بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اس سے ایک فلسفے کی بھی تشکیل ہوتی ہے جو ایک طرف تو نبویؐ توحید کے مطابق ہے اور دوسری طرف صوفیہ کے مشاہدے یا وجود واحد کے شہود سے ہم آہنگ ہے۔ اسی کا دوسرا نام وحدۃ الشہود ہے اور اس کی رو سے صوفی کو اپنے روحانی تجربے میں جو وحدت نظر آتی ہے وہ صرف مشاہدہ ہے نہ کہ معروضی حقیقت۔

امام ربانی کو اس بات کا احساس تھا کہ ابن العربی کائنات اور خالقِ کائنات میں مکمل عینیت کے قائل نہیں تھے بلکہ ایک معنی میں اللہ کی تنزیہہ کے قائل تھے اس کے باوجود ان کا خیال تھا کہ چونکہ وحدۃ الوجود میں خدا اور کائنات کی عینیت کا تصور بنیادی تصور ہے اور اس کے مطابق غیر منقسم اور غیر متمیز وجود ایک ہی ہے جو خدا بھی ہے اور کائنات بھی، اس لیے قابلِ رد ہے کیونکہ خدا اور کائنات دو الگ وجود ہیں۔ انہیں یہ بھی اصرار تھا کہ چونکہ خالقِ کائنات ایک الگ اور مستقل وجود ہے اس لیے بنیادی حقیقت وجود کی وحدت کی نہیں دوئی (اِثنینیت) کی ہے۔ ان کے نزدیک کائنات کا وجود ایسا ہی ہے جیسے کہ آئینے میں عکس کا وجود یعنی جس طرح شئی اور اس کے عکس کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے، اسی طرح خدا اور کائنات کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے۔ شئی آئینے کے سامنے ہوتی ہے اور عکس اس کے پیچھے لیکن حقیقتاً نہ وہ آئینے کے پیچھے ہوتا ہے اور نہ آئینے کے اندر کیونکہ عکس خارج میں نہیں ہوتا بلکہ خارج میں صرف شئی ہوتی ہے۔ اسی طرح بہت سی خصوصیات جو اصل میں ہوتی ہیں، وہ عکس میں نہیں ہوتیں۔ اس لیے عکس کے وجود کو شئی کا وجود نہیں کہا جاسکتا۔ حقیقی وجود شئی کا ہے جو خارج میں ہے جب کہ عکس کا وجود غیر حقیقی ہے اور وہ صرف حس و گمان میں ہے۔ اس کے علاوہ عکس کا غیر حقیقی وجود شئی کے حقیقی وجود سے کلی مختلف ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کائنات کا وجود محض ظلی ہے۔ اس کا حقیقی وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جس طرح آئینے میں کسی چیز کا عکس دیکھ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خارج میں دو وجود ہیں اسی طرح کائنات کے وجود کی بنا پر یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ خارج میں دو وجود ہیں۔

وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں مماثلت اور مغایرت پیدا کرنے والے نکات پر تفصیل

سے گفتگو ہوتی رہی ہے۔ بعض تشریحات ایسی بھی ہیں جن میں ان کا فرق ہی مٹ گیا ہے اور یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو گیا ہے کہ یہ دونوں نظریے کیوں اور کس حد تک ایک دوسرے سے مختلف ہیں؟ شاہ ولی اللہ نے بھی، جو ابن العربی اور امام ربانی دونوں کے عقیدت مند تھے بعض تصورات کی نئی تعبیر سے دونوں نظریوں کے درمیان فرق کو یا وحدۃ الوجود کی تشریح میں اس کمی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے جس سے خدا کی ورائیت متاثر ہوتی ہے مگر سلسلۂ مجددیہ کے کئی دوسرے صوفیہ مثلاً مرزا مظہر جان جاناں (م ۱۷۸۰ء) کے ایماء پر ان کے مرید شاہ غلام یحییٰ (م ۱۱۷۶ء) نے شاہ ولی اللہ پر تنقید کی تھی۔ شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ اسمٰعیل شہید (م ۱۸۳۱ء) نے بھی ابن العربی اور امام ربانی کے اختلافات کو بنیادی اختلاف تسلیم کیا تھا۔

مولانا عبد العلی انصاریؒ نے بھی ان لوگوں پر تعجب کا اظہار کیا ہے جو وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نظریوں کے فرق کو منطقی نزاع قرار دیتے ہیں۔ تین مسائل میں ان کے درمیان نزع کو انہوں نے جن لفظوں میں بیان کیا ہے اس سے ان کے درمیان نزع کی اصل حیثیت واضح ہو گئی ہے۔ انہی کے لفظوں میں:

''۱۔ شیخ اکبر صرف ایک وجود کے قائل ہیں اور وہ وجود اللہ تعالیٰ کا ہے جو شخص دوسرے وجود کا قائل ہوتا ہے، ان کے نزدیک وہ شرک کر رہا ہے۔ ان کے نزدیک کائنات کی حقیقت علم الٰہی ہے۔ چوں کہ اللہ کا علم ازلی ابدی ہے اس لیے کائنات کی حقیقت بھی ازلی ابدی ہے۔ وہ کائنات کے حقائق کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ اعیان کو خارج کی ہوا تک نہیں لگی ہے۔ کائنات کی جو شکل اور صورت نظر آ رہی ہے وہ اعیان کا موہومی عکس ہے۔ اور چونکہ یہ موہومی عکس اللہ تعالیٰ کی صنعت ہے اس لیے وہ زائل نہیں ہوتی۔ بلکہ اس پر عذاب و ثواب مترتب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ظہور اس میں ہوا ہے اور وہی اس میں متجلی ہے۔ لَامَوْجُوْدَ اِلَّا اللّٰہِ

حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ اللہ کی ذات واجب الوجود ہے۔ وہ قادر مطلق ہے۔ اس نے اپنی قدرت کاملہ سے عدم سے ممکن کو پیدا کیا۔ عدم ہر شر و فساد اور ظلمت و خرابی کا ماویٰ ہے۔ یہ عدمی حصہ بمنزلہ اصل اور مادہ کے ہے۔ اس عدمی حصہ پر اللہ

تعالیٰ کے اسماء وصفات کا ظل و پرتو پڑا۔ جس اسم وصفت کا پرتو جس کی اصل پر پڑا وہ اس صفت سے متصف ہوا۔ اگر اسم الهادی کا پرتو پڑا ہے تو ہدایت پائی۔ اگر العلیم کا پرتو پڑا ہے تو علم سے مجلیٰ ہوا اور اگر المضل کا پرتو پڑا ہے تو ضلالت میں پڑا۔ اسی طرح باقی صفات کی کیفیت ہے۔

آپ ممکن کا عدمی وجود ثابت کرتے ہیں جو کہ بہ یُمن ظلال اوصاف الٰہیہ قائم ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ ظل عین اصل نہیں ہے۔ آپ کے نزدیک ممکن کا وجود نہ ازلی ہے نہ ابدی۔ اس کی تخلیق ہوئی ہے اور اس کے لیے فنا ہے۔

حضرت محترم کے مسلک کی تائید اس حدیث حسن سے ہورہی ہے جو جامع ترمذی کے باب افتراق هذه الأمة میں عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے خلقت کو ظلمت میں پیدا کیا۔ پھر اپنے نور کی تجلی ان پر کی۔ جس پر وہ نور پڑا اس نے ہدایت پائی اور جو محروم رہا وہ گمراہ ہوا۔ لہٰذا میں کہتا ہوں کہ اللہ کے علم پر قلم خشک ہو چکا ہے۔ یعنی جو کچھ اللہ کو منظور تھا، وہ لوح محفوظ میں لکھا جا چکا ہے اب ردوبدل کا خیال بیکار ہے۔

جہاں حضرتِ وجود ہے وہ نور ہی نور ہے۔ اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ عدم ہی ظلمت ہے اور وہی بے نور اور شر وفساد کا ماویٰ ہے۔ کائنات کی اصل وہی ہے اور اس پر اسماء وصفات کی تجلی ہوئی۔ جس اصل پر جس اسم وصفت کا نور پڑا وہ اس صفت سے بہرہ اندوز ہوا۔ اور جس اسم وصفت کا نور نہیں پڑا، اس سے بے بہرہ رہا۔ ممکن کو نقائص اپنی اصل سے اور کمالات اسماء وصفات کی تجلیات سے ملے ہیں۔ اس طرح مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ کی تفسیر واضح ہوئی یعنی جو بھلائی تجھ کو پہنچے وہ اللہ کی طرف سے ہے اور جو برائی تجھ کو پہنچے وہ تیرے نفس کی طرف سے ہے۔ ممکن کا وجود ہے اور وہ وجود اپنے اجزا سے، اپنی صورت سے، اپنی حقیقت سے ممکن اور حادث ہے۔ اس کی حقیقت کے لیے وجوبی تعین کس طرح ہوسکتا ہے۔ اس کی حقیقت پر اسماء وصفات کا نور

وظل پڑا ہے اور وہ ظل موہومی نہیں ہے بلکہ حقیقی ہے۔ اور اس ظل سے اس کی حقیقت کا قیام ہے۔ اور وہ ظل عین اصل نہیں۔ ظل کو عین اصل نہیں کہا جا سکتا۔

۲۔ شیخ اکبر کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے لیے مرتبۂ ذات میں غنا ثابت ہے مرتبۂ صفات و افعال میں غنا ثابت نہیں ہے۔ بلکہ وہ ممکنات کا محتاج ہے کیونکہ موصوفات کے بغیر صفات کا ظہور نہیں ہوتا۔

حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمہ وقت و ہر حال میں غنی ہے وہ کسی کا محتاج نہیں ہے بلکہ مخلوق اس کی محتاج ہے۔ یَا اَیُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ اِلَی اللّٰهِ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ۔ اے لوگو! اللہ کی طرف تم ہی محتاج ہو اور اللہ ہی بے پروا اور سب تعریفوں والا ہے۔ ممکنات کے اوصاف اپنے ظہور میں موصوفات کے محتاج ہیں۔ پروردگار کے اوصاف کو احتیاج سے کیا کام

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم
ذو ہر چہ گفتہ اند و شنیدیم و خواندہ ایم

حضرت نے آیت شریفہ "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ" ای لیعرفون کما قال ابن عباس سے استدلال کیا ہے۔ اور حدیث کنت کنزا مخفیا میں ف خلقت الخلق کا عرف کے متعلق فرمایا ہے کہ اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ میں نے خلق کو پیدا کیا تا کہ میری معرفت حاصل کی جائے۔ اور مخلوق مجھ کو پہچان لے۔

یہ عاجز کہتا ہے کہ آیت شریفہ۔ "یَمُنُّوْنَ عَلَیْكَ اَنْ اَسْلَمُوْا قُلْ لَا تَمُنُّوْا عَلَیَّ اِسْلَامَكُمْ بَلِ اللّٰهُ یَمُنُّ عَلَیْكُمْ اَنْ هَدَاكُمْ لِلْاِیْمَانِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِیْنَ" سے بھی اسی مسلک کی تائید ہو رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم سے کہہ رہا ہے کہ اے حبیب! ایمان لانے والے تم پر احسان رکھتے ہیں کہ وہ اسلام لے آئے۔ ان سے کہہ دو کہ تم مجھ پر احسان نہ رکھو۔ بلکہ احسان تو اللہ نے تم پر کیا ہے کہ اس نے تم کو ایمان کی ہدایت دی ہے۔ اگر تم سچی بات کہنے

والے ہو۔ جولوگ اپنی جان و مال اور اولاد کو اسلام پر قربان کریں انہوں نے اللہ اور اس کے رسول پر کوئی احسان نہیں کیا ہے۔ بلکہ وہ اللہ کے مرہونِ احسان ہیں کہ اس نے ان کو ہدایت کی توفیق دی اور وہ ایمان لے آئے۔ یہی کیفیت کائنات کے خلق کی ہے کہ اللہ نے اپنا کرم کیا اور کائنات کو پیدا کیا تاکہ وہ اس کی معرفت حاصل کریں۔

منت منہ کہ خدمتِ سلطان ہمی کنی

منت شناس ازو کہ بخدمت بداشتت

۳۔ شیخ اکبر کے نزدیک ولایت کا اعلیٰ مقام بحرِ وحدت میں غوطہ لگانا اور درِ توحیدِ وجودی کا حاصل کرنا ہے۔ سالک اس بحرِ ناپیدا کنار میں شناوری کرتا رہے۔ بجز وحدت کے اس کو کچھ نظر نہ آئے اور اس کے تن کا ذرہ ذرہ ''ہمہ اوست'' کی تکرار کرے۔

حضرت مجدد فرماتے ہیں۔ توحید وجودی مقامِ یک بینی ہے، جو سکر و مدہوشی کا مقام ہے۔ اور یہ ولایت کا ادنیٰ مقام ہے اور اس سے بالاتر دائرۂ ظلال ہے، جب سالک اس مقام میں داخل ہوتا ہے وہ اسماء وصفات کے ظلال میں سیر کرتا ہے اور اس سے بالاتر مقامِ عبدیت ہے۔ یہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا مقام ہے۔ اس میں صحو و آگاہی ہے۔

سالک کی زبان پر توحید وجودی کے مقام میں لامحالہ ''انا الحق'' جاری ہوگا اور دائرۂ ظلال میں ''سبحانی ما اعظم شانی'' کی صدا بلند ہوگی۔ اور مقام عبدیت میں ''لا احصی ثناء علیك'' کے مبارک الفاظ آئیں گے۔ یہ مقام فرق ہے۔ اس مقام میں ''العبد عبد و الرب رب'' کے اسرار کھلتے ہیں۔

حضرت مجدد نے ان تینوں مقامات کا ذکر دفتر اول کے مکتوب ۱۶۰ میں کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تینوں مقامات کی سیر کرائی ہے۔ چنانچہ ازروئے کشف و بصیرت فرماتے ہیں کہ ''ھمہ اوست'' وہ شخص کہہ سکتا ہے جو مقام توحید وجودی

میں ہے اور جو شخص اس مقام میں نہیں ہے وہ '' ہمہ از وست '' کہے گا۔ آپ نے لکھا ہے کہ مکتوبات و رسائل میں اس درویش سے بلکہ ہر سالک سے علوم اور معارف کے بیان میں جو تفاوت ظاہر ہوا ہے، وہ ان ہی مقامات متفاوتہ کے حصول کی وجہ سے ہے۔ ہر مقام کے علوم اور معارف جدا ہیں اور ہر حال کا نیا قال ہے۔''[1]

مندرجہ بالا تشریحات کی روشنی میں یہ کہنا بجا ہے کہ وحدۃ الوجود ایک ایسے خدا پرست کے مکاشفات و محسوسات کا بیان ہے جس کو وجود حق کے سوا کچھ دکھائی ہی نہیں دیتا اور وہ عالم مدہوشی یا سکر میں وہی کہتا ہے جو اس کو دیکھائی دیتا ہے یا محسوس ہوتا ہے حالانکہ وہ اس کے اعتقاد کا حصہ نہیں ہوتا۔ وحدۃ الشہود، ذات حق کے حاضر و ناظر ہونے کے یقین کے ساتھ اس کی ورائیت کا اظہار ہے جو نبوی تعلیم سے بھی ہم آہنگ ہے اور روحانی ارتقاء کے آخری تجربہ سے بھی، جس میں عبد و معبود اور خالق و مخلوق میں مماثلت اور اتحاد کا ادنیٰ سے ادنیٰ احتمال و شائبہ بھی مٹ جاتا ہے۔ ان دونوں نظریوں یا کیفیتوں کو سمجھنے کے لیے امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کا ایک مکتوب جس کا ذکر مولنا عبد العلی انصاری نے بھی کیا ہے، بہت مفید ہے اس لیے طوالت کے باجود وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے تنقیدی اور تقابلی مطالعے کو اسی مکتوب پر ختم کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے:

''مشائخ طریقت قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم تین گروہ ہیں۔ پہلا گروہ، اس امر کا قائل ہے کہ کائناتِ عالم حق سبحانہٗ کی ایجاد سے خارج میں موجود ہے۔ اور جو کچھ اس میں اوصاف و کمالات ہیں سب حق سبحانہٗ کی ایجاد سے ہیں۔ اور اپنے آپ کو صرف شبح اور مثال کے درجہ میں جانتے ہیں۔ بلکہ اس شبحیت کو بھی حق سبحانہٗ کے ہاتھ کا کرشمہ قرار دیتے ہیں۔ یہ حضرات نیستی کے سمندر میں اس طرح گم ہیں کہ نہ انہیں عالم کی خبر ہے اور نہ اپنی۔ برہنہ جسم آدمی کی طرح جس نے کسی سے عاریت کے طور پر کپڑا لے کر پہنا ہو اور وہ یہ یقین رکھتا ہے کہ یہ کپڑا عاریۃً میرے پاس ہے اور کپڑے کی عاریت کا تصور اس قدر اس پر غالب ہو کہ اسے پہنے ہوئے

۱۔ مولانا عبد العلی انصاریؒ وحدۃ الوجود دہلی ۱۹۷۱ء ص ۱۳۶۔۱۳۰

ہونے کے باوجود اس کے اصل مالک کے ہاتھ میں ہی تصور کرے اور اپنے آپ کو برہنہ ہی محسوس کرے۔ اور اگر ایسے شخص کو بے شعوری اور سکر کی حالت سے نکال کر شعور اور صحو کی طرف لائیں اور بقا بعد الفنا سے مشرف کریں تو وہ اگرچہ کپڑے کو اپنے بدن پر پہنا ہوا دیکھے گا مگر اس کا یقین یہی ہوگا کہ یہ میرا نہیں دوسرے کا ہے۔ کیونکہ وہ فنا اب درجۂ علم میں ہے اور گرفتاری اور تعلق جو اس کپڑے کے ساتھ تھا بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح اس شخص کا حال ہے جو اپنے اوصاف و کمالات کو کسی سے عاریۃً لیے ہوئے کپڑے کی طرح جانتا ہے۔ صرف اتنا جانتا ہے کہ درجہ وہم میں یہ کپڑا میرے پاس موجود ہے۔ خارج میں میرے پاس کوئی کپڑا نہیں بلکہ میں برہنہ ہوں۔ یہ دید اس حد تک غالب آتی ہے کہ وہ اس وہمی لباس کو پورے طور پر اتار پھینکتا ہے اور اپنے آپ کو برہنہ محسوس کرتا ہے۔ اس حالت سے افاقے اور صحو کے بعد اس وہمی کپڑے کا اپنے ساتھ پاتا ہے۔ لیکن شخص اول کی فنا اتم ہے اور اس پر مرتب ہونے والی بقا بھی اکمل ہوگی جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب اس کا ذکر آئے گا۔

اور یہ بزرگ گروہ ان تمام معتقدات کلامیہ میں جو کتاب وسنت اور اجماع کے موافق ثابت ہیں، علمائے اہلسنت والجماعت کے ساتھ اتفاق رکھتا ہے اور ان میں اور متکلمین میں صرف اتنا فرق ہے کہ متکلمین اس معنی کو علماً اور استدلالاً پاتے ہیں اور یہ بزرگ کشف اور ذوق کے طور پر۔ نیز ان بزرگوں کا گروہ عالم کی حق سبحانہٗ تعالیٰ کے نہایت منزہ ہونے کے باعث قطعاً کوئی نسبت ثابت نہیں کرتا۔ اور تمام نسبتوں کو سلب کرتا ہے تو عالم کے واجب تعالیٰ شانہٗ کے ساتھ عینیت اور جزئیت کے کیسے قائل ہو سکتے ہیں۔ صرف اس قدر نسبت ثابت مانتے ہیں کہ وہ مولیٰ ہے اور کائنات اس کی عبودیت کی صفت سے موصوف اور وہ صانع ہے اور کائنات اس کی مصنوع ہے۔ بلکہ غلبہ حال میں اس نسبت کو بھی گم کر دیتے ہیں۔ اس وقت فنائے حقیقی سے مشرف ہو کر تجلیات ذاتیہ کو قبول کرتے ہیں اور بے انتہا

تجلیات کا مظہر بن جاتے ہیں۔

دوسرا گروہ عالم کو حق سبحانہٗ کا ظل جانتا ہے۔ مگر اس امر کا قائل ہے کہ عالم خارج میں موجود ہے لیکن اصالت کے طریق پر نہیں بلکہ ظلّیت کے طور پر۔ اور یہ کہ عالم کا وجود حق سبحانہ کے وجود کے ساتھ قائم ہے جس طرح ظل اصل کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کا سایہ کافی دراز جگہ میں پھیل جائے اور وہ شخص اپنی کمالِ قدرت سے اپنی صفاتِ علم، قدرت، ارادہ وغیرہ حتیٰ کہ لذت و تکلیف کو بھی اس سایہ میں منعکس کردے۔ پس بالفرض وہ سایہ اگر آگ پر گرے اور اس سے تکلیف محسوس کرے تو عقلاً اور عرفاً یہ نہیں کہیں گے کہ اس شخص نے بھی تکلیف محسوس کی ہے۔ جیسا کہ تیسرا گروہ اس امر کا قائل ہے۔ اسی طرح تمام برے افعال جو مخلوقات سے صادر ہوتے ہیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ حق تعالیٰ کے افعال ہیں۔ جس طرح اگر سایہ اپنے ارادہ سے حرکت کرے تو یہ نہیں کہتے کہ وہ شخص متحرک ہے۔ ہاں صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کی قدرت اور اس کے ارادے کا اثر ہے یعنی اس کی مخلوق ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ قبیح شے کا پیدا کرنا قبیح نہیں بلکہ قبیح کا فعل اور کسب قبیح ہے۔

تیسرا گروہ وحدت وجود کا قائل ہے یعنی خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور بس۔ اور حق سبحانہٗ کی ذات اور عالم کا خارج میں اصلاً تحقق نہیں بلکہ صرف علمی ثبوت رکھتے ہیں۔ یہ گروہ یوں کہتا ہے۔

"الاعیان ما شمت رائح الوجود" (اشیاء نے وجود کی خوشبو بھی نہیں سونگھی)

اگرچہ یہ جماعت بھی عالم کو حق سبحانہٗ کا ظل ہی کہتی ہے لیکن ساتھ یہ بھی کہتی ہے کہ ان کا وجود صرف مرتبہ حس میں ہے، نفس الامر اور خارج میں عدم محض ہے۔ اور یہ لوگ خدائے عزوجل کو صفات وجوبیہ اور امکانیہ کے ساتھ متصف مانتے ہیں او رمراتب تنزلات ثابت کرتے ہیں اور ہر مرتبہ میں اسی ذاتِ احد کو اس مرتبہ کے

لائق احکام کے ساتھ متصف کرتے ہیں اور لذت حاصل کرنے اور تکلیف اٹھانے والی بھی خدائے عز شانہ، ہی کی ذات کو قرار دیتے ہیں لیکن ان وہمی اور محسوس ظلال کے پردہ میں۔

ان کے اس مسلک پر عقلاً اور شرعاً بے شمار اعتراضات وارد ہوتے ہیں جن کے جواب (میں) ان کو مختلف حیلے اور تکلفات اختیار کرنے پڑتے ہیں۔

اگرچہ یہ تیسرا گروہ اپنے درجات وصل و کمال میں مختلف و تفاوت ہونے کے باوجود واصل اور کامل ہے۔ لیکن مخلوق کو ان کی ایسی باتوں نے گمراہی اور الحاد میں ڈالا ہے اور زندقہ و بے دینی تک پہنچایا ہے۔ پہلا گروہ سب سے اکمل اور اتم ہے اور زیادہ محفوظ اور کتاب و سنت کے زیادہ موافق ہے اس پہلے گروہ کا زیادہ محفوظ اور زیادہ موافق ہونا تو ظاہر ہے۔ باقی ان کا اکمل اور اتم ہونا اس بنا پر ہے کہ وجود انسانی کے بعض مراتب اپنی نہایت لطافت اور تجرد کی بناء پر اپنے مبداء (حق تعالیٰ) سے پوری مشابہت اور مناسبت رکھتے ہیں جیسے لطیفہ خفی اور اخفیٰ۔ پس وہ جماعت جو فنائے سرّی کے باوجود ان مراتب کو مبداء سے جدا نہیں کر سکتی تا کہ لا کے نیچے لا کر ان کی بھی نفی کرے بلکہ مبداء ان کے نزدیک ان لطائف سے ملا اور متشابہ رہا اور اپنے اپ کو عین حق سمجھ لیا تو کہنا شروع کر دیا کہ خارج میں صرف حق سبحانہ، ہی موجود ہے۔ اور خارج میں ہمارا بالکل وجود نہیں، لیکن چونکہ بہت سے آثار خارجیہ پائے جاتے تھے تو مجبوراً ثبوت علمی کے قائل ہوئے۔ اسی بنا پر وہ اعیان کو وجود اور عدم کے درمیان برزخ قرار دیتے ہیں، یہ لوگ جبکہ مخلوقات کے وجود کے بعض مراتب (خفی اور اخفیٰ) کو مبداء سے جدا نہ کر سکے تو ان کے واجب الوجود ہونے کے قائل تو نہ ہوئے البتہ ان کے برزخ ہونے کے قائل ہو گئے اور وجوب کا رنگ ممکن میں ثابت کر دیا اور یہ نہ جانا کہ یہ رنگ بھی ممکن ہی کا رنگ ہے جو واجب کے مشابہ ہے، اگرچہ صورت اور نام میں ہی ہو۔ اور اگر وہ اس رنگ کو جدا کرتے، اور تمام مراتب ممکن کو واجب سے جدا کرتے تو اپنے آپ کو ہرگز خدا

نہ دیکھتے بلکہ عالم کو حق سے جدا کرتے اور صرف ایک ہی وجود کے قائل نہ ہوتے، اور جب تک اس شخص (قائل وحدت وجود) کا اثر اور نشان باقی ہے، اپنے آپ کو حق تعالیٰ نہیں جانتا، اگر چہ کہتا یہی ہے کہ میرا کوئی نشان باقی نہیں رہا۔ لیکن اس کا یہ قول بھی کوتاہ نظری کے باعث ہے۔

دوسرے گروہ نے اگر چہ مراتب کو مبداء سے جدا قرار دیا ہے اور کلمہ لا کے نیچے لا کر اس کی نفی بھی کی ہے لیکن ظلیت اور اصالت کے واسطہ سے ایک چیز ان کے بقایا وجود سے ثابت رہی ہے کیونکہ رتبہ ظل کا اصل کے ساتھ تعلق کا رشتہ بڑا قوی ہے۔ یہ نسبت ان کی نظر سے محو نہیں ہو سکی۔

لیکن پہلے گروہ نے حضرت رسالت خاتمیت علیہ من الصلوٰت واتمہا و من التحیات اکملہا کے ساتھ مناسبت اور آپ ﷺ کی کمال متابعت کی بنا پر ممکن کے تمام مراتب کو واجب سے جدا قرار دیا ہے۔ اور سب کی کلمہ لا کے نیچے لا کر نفی کر دی ہے اور انہوں نے ممکن کی واجب کے ساتھ کچھ مناسبت نہیں دیکھی۔ اور اس کی طرف کسی نسبت کا اثبات نہیں کیا اور اپنے آپ کو اس کا عبد، مخلوق بے قدرت کے سوا کچھ نہیں سمجھا۔ اور اس اللہ عز شانہٗ کو اپنا خالق و مولیٰ جانا ہے۔ اپنے آپ کو مولیٰ سمجھنا یا اس کا ظل قرار دینا ان بزرگوں کے نزدیک سخت گراں اور دشوار ہے چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک۔ یہ بزرگ اس واسطے سے کہ اشیاء خدا تعالیٰ کی مخلوق ہیں اشیاء سے دوستی رکھتے ہیں اور اس بنا پر اشیاء ان کی نظر میں محبوب ہیں۔ اور اسی بنا پر کہ اشیاء اس کی مصنوع اور ان کے افعال بھی اس ذات جل شانہٗ کے پیدا کردہ ہیں، پورے طور اشیاء کے مطیع بنتے ہیں اور انہیں تسلیم کرتے ہیں۔ اور افعال پر انکار نہیں کرتے۔ ہاں جہاں شریعت انکار کرے۔

جس طرح توحید وجودی والوں کو اشیاء کے حق تعالیٰ کا مظہر بلکہ اس کا عین کے لحاظ سے اس قسم کی محبت اور ان کی اطاعت نصیب ہوتی ہے۔ پہلے گروہ کو اشیاء کے صرف اللہ تعالیٰ کی مصنوعات اور مخلوق ہونے کے لحاظ سے اشیاء کے ساتھ دوستی

حاصل ہوتی ہے ببین تفاوت راہ از کجاست تا بکجا۔ دیکھو ایک راہ سے دوسری راہ تک کتنا فرق ہے۔

عین محبوب کے ساتھ تو تھوڑی سی محبت کے باعث بھی دوستی روا ہے لیکن مصنوعات، مخلوقات اور اس کے بندے جب تک محبوب (حقیقی) کے ساتھ پوری دوستی پیدا نہ کریں دوستی روا نہیں ہے اور محبوب قرار نہیں دے سکتے اس بلند گروہ کو مقامِ عبدیت سے جو تمام مقامات ولایت کی انتہا ہے مکمل حصہ مل چکا ہے۔ اور ان برگزیدہ حضرات کے صحت حال پر اس سے بڑی اور مکمل دلیل اور کیا ہوسکتی ہے کہ ان کا ہر کشف کتاب وسنت اور ظاہر شریعت کے موافق ہے۔ ایک بال برابر بھی ظاہر شریعت سے مخالفت ان کی طرف راہ نہیں پاسکی۔ اے اللہ ہمیں بحرمتِ محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم وبارک اس گروہ کے محبوں اور پیروکاروں میں کر۔

یہ درویش جس سے ان سطور کا استفادہ ہوا ہے۔ اول توحید وجودی کا معتقد تھا۔ بچپن سے ہی اسے توحید کا علم اور اس پر پورا یقین رکھتا تھا۔ اگر چہ حال نہیں رکھتا تھا اور جب اس راہ میں ایا تو اول توحید کا راستہ منکشف ہوا۔ اور مدت دراز تک اس مقام کے مراتب میں گھومتا رہا۔ اور بہت سے علوم جو اس مقام کے مناسب تھے، فائض ہوتے رہے اور وہ مشکلات و واردات جو اربابِ توحید پر وارد ہوتی ہیں سب کی سب کشوف اور علم فائضہ کے ذریعہ حل ہوگئیں۔ ایک مدت کے بعد اس درویش پر ایک اور نسبت غالب ہوئی اور اس کے غلبہ میں توحید وجودی میں توقف پیدا ہوا، لیکن یہ توقف توحید وجودی والوں کے ساتھ حسنِ ظن کی بنا پر پیدا ہوا، انکار کی بنا پر پیدا نہ ہوا۔ ایک مدت تک اس بارے میں متوقف رہا۔ آخر الامر معاملہ اس کے انکار تک پہنچا اور مجھے دکھایا گیا کہ یہ مرتبہ سب سے پست مرتبہ ہے۔ یہاں سے ظلیت کے مقام پر پہنچا لیکن اس کا انکار بے اختیار تھا۔ نہیں چاہتا تھا کہ اس مقام سے باہر آئے۔ اس لیے کہ بہت سے مشائخ عظام اس مقام میں اقامت پذیر تھے، اور جب ظلیت کے مقام میں پہنچا اور خود کو اور عالم کو ظل محسوس

کیا جیسا کہ دوسرا گروہ اس کا قائل ہے، تو اس امر کی آرزو پیدا ہوئی کہ کاش اس مقام سے باہر نہ نکالیں کیونکہ یہ درویش کمال وحدتِ وجود میں پاتا تھا اور یہ مقام ظلیت اس سے کچھ قدرے مناسبت رکھتا ہے۔ اتفاقاً کمال عنایت اور غریب نوازی سے اس مقام سے بھی اوپر لے گئے۔ اور مقام عبدیت تک پہنچا دیا۔ اس وقت اس مقام کا کمال دکھائی دیا اور اس کی بلندی واضح ہوئی اور گزشتہ مقامات سے تائب ہوا اور استغفار کیا۔ اگر اس درویش کو اس راستے سے نہ لے جاتے اور بعض مراتب کی بعض پر فوقیت نہ دکھاتے تو اس مقامِ عبدیت میں اپنا تنزل جانتا، کیونکہ اس درویش کے نزدیک توحید وجودی سے اوپر کوئی مقام نہ تھا۔ وَاللّٰهُ یَحِقُّ وَ هُوَ یَهْدِی السَّبِیْل۔ اللہ ہی حق کو حق ثابت کرتا ہے اور راہِ راست کی ہدایت بخشتا ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ اس درویش کے مکتوبات و رسائل میں بلکہ ہر سالک کے علوم و معارف میں تفاوت اور فرق کا منشا یہی مقامات متفاوتہ کا حصول ہے۔ ہر مقام کے علوم و معارف الگ ہیں اور ہر حال کا قال علیٰحدہ ہے۔ پس فی الحقیقت علوم میں تعارض اور تناقض نہیں جس طرح احکامِ شرعیہ کے نسخ کا معاملہ ہے۔

فَلَا تَکُنْ مِنَ الْمُمْتَرِیْنَ (تو شک کرنے والوں میں سے نہ ہو)

و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ و سلم [1]

☆☆

---

[1] مکتوباتِ امام ربانی، دفتر اول، مکتوب ۱۶۰، مکتوب کا ترجمہ مولانا محمد سعید احمد نقشبندی کا کیا ہوا ہے اور ان کے شکریے کے ساتھ یہاں نقل کیا جا رہا ہے۔

معاون کتابیں

۱	القرآن الحکیم		
۲	مولانا مفتی محمد شفیع	معارف القرآن	نئی دہلی ۱۹۹۴ء
۳	امام ربانی شیخ احمد فاروقی سرہندی	مبداء و معاد	کراچی ۱۹۶۸ء
۴	امام ربانی شیخ احمد فاروقی سرہندی	مکتوبات دفتر، دوم، سوم	
۵	شاہ تراب علی قلندر	مطالیبِ رشیدی	کاکوری
۶	شاہ غلام علی	مکاتیب مدارس	
۷	پروفیسر خلیق احمد نظامی	تاریخ مشائخ چشت	دلّی ۱۹۸۰ء
۸	میر عبدالواحد بلگرامی	سبع سنابل (اردو)	ممبئی
۹	کلامِ مرشد	مولانا سید شاہ ابوصالح گرم سیل قلندر	بہار شریف
۱۰	ہاشم فرید آبادی	تاریخ مسلمانانِ پاکستان و بھارت	کراچی
۱۱	شیخ عبدالحق	مجموعۂ مکاتیب والرسائل	
۱۲	سید نجیب اشرف ندوی	رقعات عالمگیر	اعظم گڑھ
۱۳	عالمگیر نامہ	مخطوطہ نمبر	خدابخش لائبریری، پٹنہ
۱۴	میر حسین سنبھلی	تذکرہ حسینی	کانپور ۱۸۷۵ء
۱۵	شیخ محمد اکرام	رود کوثر	کراچی ۱۹۸۵ء
۱۶	داراشکوہ	سکینۃ الاولیاء	
۱۷	مکالمہ داراشکوہ	بابالال	خدابخش لائبریری، پٹنہ
۱۸	داراشکوہ	سرا کبر	
۱۹	داراشکوہ	مجمع البحرین	
۲۰	مولانا سید سلیمان ندوی	عرب و ہند کے تعلقات	اعظم گڑھ ۱۹۹۲ء

۲۱	مولانا مجیب اللہ ندوی	سرمد اور ان کی رباعیاں	اعظم گڑھ ۱۹۹۳ء
۲۲	شاہ غلام علی دہلوی	مقامات مظہری (اردو)	لاہور ۱۹۸۳ء
۲۳	نعیم اللہ بہرائچی	معمولاتِ مظہریہ	کانپور
۲۴	ڈاکٹر تاراچند	اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر اردو	دہلی ۱۹۶۶ء
۲۵	صدیق دیندار	جامع البحرین	حیدرآباد
۲۶	علی سردار جعفری	پیغمبرانِ سخن	ممبئی ۱۹۸۷ء
۲۷	پروفیسر نثار احمد فاروقی	چشتی تعلیمات اور عصر حاضر میں ان کی معنویت	نئی دہلی ۲۰۰۰ء
۲۸	ڈاکٹر میر ولی الدین	قرآن اور تصوف	دہلی ۱۹۴۸ء
۲۹	ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری	تصوف اور شریعت	نئی دہلی ۲۰۰۱ء
۳۰	شاہ ولی اللہ	لمعات (اردو)	حیدرآباد، پاکستان ۱۹۶۴ء
۳۱	شاہ ولی اللہ	القول الجمیل	
۳۲	شاہ ابوالحسن نوری	سراج العوارف	ممبئی
۳۳	سید علی ہجویری	کشف المحجوب	
۳۴	علی سردار جعفری	لکھنؤ کی پانچ راتیں	لکھنؤ
۳۵	سید عابد حسین	ہندوستانی تہذیب کا مسئلہ	دہلی
۳۶	شاہ محمد کاظم قلندر	سانت رس	کاکوری
۳۷	شاہ تراب علی قلندر	امرت رس	کاکوری
۳۸	ڈاکٹر جگن ناتھ آزاد	اقبال اور اس کا عہد	لاہور ۱۹۸۹ء
۳۹	ڈاکٹر وید پرکاش اپادھیائے	کلکی اوتار اور محمد صاحب	پریاگ (الہ آباد)
۴۰	ڈاکٹر زاہد علی	ہمارے اسمٰعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام	حیدرآباد، دکن ۱۹۵۴ء
۴۱	کبیر احمد جائسی	ایرانی تصوف	علی گڑھ ۱۹۹۱ء

۴۲	شیخ شرف الحق والدین احمد یحییٰ منیری	مکتوبات (اردو)	بہار شریف ۱۹۷۳ء
۴۳	پروفیسر جعفر رضا	تصوف: احیاء دین کی روحانی تحریک	ماہنامہ راہِ اسلام، نئی دہلی، ۲۰۰۲ء
۴۴	مولانا سید ابوالحسن علی ندوی	تزکیۂ احسان یا تصوف وسلوک	لکھنؤ ۱۹۸۹ء
۴۵	مولانا سید ابوالحسن علی ندوی	تاریخ دعوت وعزیمت	لکھنؤ ۱۹۸۰ء
۴۶	خواجہ فرید الدین عطار	تذکرۃ الاولیاء (اردو)	لاہور
۴۷	علی حسن خان	مآثر صدیقی	لکھنؤ ۱۹۲۴ء
۴۸	نواب صدیق حسن خاں	الدعاء والدعاء	نئی دہلی
۴۹	مولانا وحید الزماں حیدرآبادی	ہدیۃ المہدی	دہلی ۱۹۰۷ء
۵۰	مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی	تجدید واحیائے دین	دہلی ۱۹۷۸ء
۵۱	علی سردار جعفری	کبیر بانی	نئی دہلی ۱۹۶۵ء
۵۲	ڈاکٹر گوپی چند نارنگ	اردو غزل اور ہندوستانی ذہن وتہذیب	دہلی ۲۰۰۳ء
۵۳	سوامی وویکانند	بھگتی	لاہور
۵۴	پنڈت منوہر لال زتشی	کبیر صاحب	الہ آباد، ۱۹۳۰ء
۵۵	کنشی سورج نرائن دہلوی	شرح اپنشد	دہلی ۱۹۱۴ء
۵۶	سوامی وویکانند		لاہور
۵۷	البیرونی (ترجمہ: سید اصغر علی)	کتاب الہند	دہلی ۱۹۴۱ء
۵۸	ذوقی شاہ	افکار الہام اوروحی	لاہور
۵۹	مولانا عبدالعلی انصاری	وحدۃ الوجود	دہلی ۱۹۷۱ء

1. The Doctrine of Divine Command : A study in the Development of Ghazal's View of Reality, Islami Studies, Islamabad, 1982, Vol. XXI, no. 3, pp. 1-47

2. Arberry, A.J.: Sufism, London, Allen & Unwin, 1050, reprint, New York, Harper & Row, 1970.

3. Corbin Henry, Creative Imagination in the Sufism of Ibn' Arabi, Princeton Universit Press, 1969.

4. Friedman, Yohanan, Shaykh Ahmad Sirhindi : An Outline of his Thought and History of his image in the eyes of Posterity, Canada, Mc Gill. 1971.

5. Iqbal Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1968.

6. Iqbal Muhammad, The Development of Metaphysics in Parsia, Lahore, Bazm-i-Iqbal, n.d.

7. Makdisi, George, Ibn Taymia : A Sufi of the Qadiriya Order, American Journal of Arabic Studies, 1973, Vol. 1, pp. 118-22.

8. Michel, Thomas, Ibn Taymiyah's Sharh on the Futuh-al-Ghaib, Hamdard Islamicus, Karachi, Summer 1981, vol. IV, no. 2, pp. 3-12.

9. Mujeeb Mohammad, the Indian Muslims, London 1967.

10. Nicholson Reynold, A Mystics of Islam, Oxford, 1914 reprint, Routledge & Kegan Paul, 1960.

11. Schimmel : A Mystical Dimension of Islam, Chapel Hill, North Carolina University, 1975.

12. Zaehner, R.C. Hindu and Muslim Mysticism, New York, Shocken Books, 1969, Ist ed. 1960.